Volumen 67 Fasciculus I 2001

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2001

Spedizione in abbonamento postale.
Legge 662/96 Art. 2 comma 20/C Filiale di Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFI	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSS	Journal of Semitic Studies

JTS	The Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK[1-2-3]	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908[5])
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

V. Ruggieri, S.J. – L. Miranda – F. A. Harris Reyes

Affreschi in Caria, a Gündoğan e a Monastır Dağ
Rilievi tecnici

Nel corso d'una analitica lettura storico-archeologica relativa alla Caria bizantina, lavoro iniziato circa un ventennio fa, si è riscontrata man mano la necessità di una collaborazione pluri-disciplinare nell'individuazione dei molteplici elementi che costituiscono l'orizzonte culturale del tempo[1]. Per limitarci ad un aspetto — non per restringere il campo d'indagine, quanto a fondare questo aspetto nel panorama della ricerca storica globale — si è ritenuto opportuno presentare dei risultati inerenti a due monumenti vicini fra loro geograficamente.

Il soffermarsi solo in parte sugli aspetti tecnici e materici dell'affresco apparteneva in passato allo storico dell'arte, abituato, come era, a cercare scuole e tipologie con salti che spesso misconoscevano i dati relativi all'assetto culturale e geografico cui gli affreschi appartenevano. Lentamente, ed oggi è divenuta essenziale, la dimensione tecnica dell'oggetto d'arte ha fatto strada, e oggi sappiamo quanto questo giovi all'intelligenza più completa della cultura grafica bizantina che è stata, soprattutto nei secoli alti, recipiente delle forme e delle tecniche romane[2]. V'è, inoltre, una ulteriore caratteristica in questa ricerca: il provincialismo. Esente da valenze negative, provincialismo richiama sia la lontananza dai centri metropolitani, sia la individualizzazione di una cultura più estesa riferita e concretizzata con espedienti propri all'interno d'una "geografia umana" provinciale[3]. Non spetta a noi, né è tempo di siffatta e presunta analisi, valuta-

[1] In fase finale è il primo volume dell'opera sulla Caria bizantina (*Keramos e il golfo ceramico*). Le analisi sul materiale pittorico sono state effettuate grazie al costante e gentile supporto finanziario della Fiat-Koç Foundation di Istantul. Una prima notizia su questi nostri lavori apparve in V. Ruggieri, "Dal mare, le immagini ... La pittura bizantina in Asia Minore", in *Turchia Antica – Antik Türkiye*, Roma 1998, 154-171.

[2] Riportate all'età tardo-antica sono le fonti classiche a riguardo (*Codex Matritensis, Compositiones ad tingenda, Mappae clavicula*): cf S. B. Tosatti, "Pittura", *Enciclopedia dell'Arte Medievale* IX (1998), 558. Cf anche M. Restle, "Maltechnik", *Reallexikon zur Byz. Kunst* V (1995) 1238 e ss.; più specificamente riferito al mondo medievale bizantino, D. C. Winfield, "Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods. A Comparative Study", DOP 22 (1968) 63-138.

[3] Si veda la persistente analisi nell'individuare formalità ed autonomie locali – qui per la scultura ecclesiastica ad Efeso – condotta da tempo da E. Russo, "La scultura a

re l'incidenza o priorità della cosiddetta cultura metropolitana su quella provinciale; lo studio di un territorio vasto minimizza, per altre forme limita, un immancabile, dato per ovvio influsso culturale.

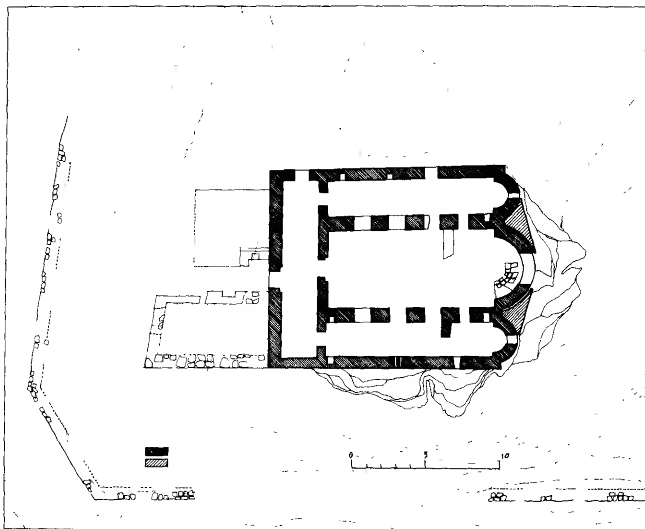


Figura 1: Monastır Dağ, pianta della chiesa.

Crediamo che il felice intuito di L. Robert, allorquando parlava di geografia storica come geografia umana retrospettiva, abbia un senso più cogente oggi[4]. Non si è consci, pur se allarmati, della massiccia e irreparabile perdita delle tracce di cultura bizantina sparse lungo le coste carie: dolersi non arreca rimedio, soprattutto quando manca la volontà da parte delle competenti autorità di cooperare alla conser-

Efeso in età paleocristiana e bizantina. Primi elementi", in *Efeso paleocristiana e bizantina – Frühchristliches und byzantinisches Ephesos* (*Arch. Forschungen* B. 3), a cura di R. Pillinger, O. Kresten, F. Krinzinger, E. Russo, Wien 1999, 26-53.

[4] L. Robert, "Rapports sur les cours à l'École des Hautes Études et au College de France et sur les missions", *Opera Minora Selecta* IV, Amsterdam 1974, 63-4; dello Stesso, "L'antiquité grecque au College de France", *ib.* 369.

vazione e al restauro[5]. Soffermarsi più specificamente sui materiali e tecniche pittoriche utilizzate durante il periodo bizantino riferendoci alla Caria costiera, ci consente non solo di conservare quanto la ricerca archeologica ha rinvenuto — salvando cosi dall'oblio della distruzione in corso — ma anche di offrire informazioni tali da poter seguire più da vicino il momento tecnico, materico, della fase decorativa d'un edificio[6]. Vedere la continuità o rottura nella formazione di certi colori, la tecnica più specificamente bizantina dell'affresco in relazione al procedimento canonico antico, il modo di stendere i colori e la loro consistenza, tutto questo complesso ambito di informazioni ci pone nello stato più idoneo per constatare l'evoluzione di una forma culturale tanto diffusa nel mondo cristiano dell'Asia Minore. I due monumenti presi in considerazione fortunatamente restano ancora in piedi; ciò è dovuto probabilmente al loro situarsi su alture, restando in tal modo isolati dal commercio umano sulla costa.

I DUE SITI

Di Monastır Dağ (fig. 1) si è detto abbastanza in passato[7]: si tratta di una basilica "gemella" a quella eretta sulla vicina isola di Tavşan: posta sull'entroterra nord della penisola di Alicarnasso, dall'altura di Monastır si vede il cucuzzolo roccioso dell'isola di Tavşan. Il sito su cui insiste la basilica di Monastır Dağ appartiene ad una cultura più antica, quella cario-ellenistica del IV secolo a. C., e la volontà di erigere una chiesa su questo terreno risponde alla stessa esigenza intravista per Tavşan. Più sfortunata rispetto a quest'ultima, la nostra chiesa, benché abbia conservato intatto il piano delle gallerie, ha su-

---

[5] Sul sito di Torba si è creato di recente un lussuoso villaggio turistico che ha per buona parte fagocitato l'insediamento tardo-antico e bizantino (le lastre antiche sono servite per decorare i muri moderni!): per Torba e Gündoğan, cf V. Ruggieri, "An archaeological survey in the Gulf of Keramos and on the northern shore of the Peninsula of Halicarnassos", *XV. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, I, Ankara 1998, 201-217 e V. Ruggieri, F. Giordano, A. Zäh, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina, Ia parte", OCP 63 (1997) spec. 129-146. Qualcosa di simile accadde qualche anno fa anche a Osmaniye (cf OCP 56 [1990] 135-164), e sta accadendo ad Alakışla, destinato a divenire baia turistica (cf OCP 62 [1996] 53-88).

[6] Quanto qui presentiamo è un saggio limitato di una campionatura abbondante che copre i siti studiati durante gli anni passati sul promontorio di Alicarnasso e lungo tutta la costa del golfo ceramico e parte della Licia. Le monografie in progresso offriranno ampio spazio a quanto brevemente si presenta in questa sede.

[7] V. Ruggieri, "An archaeological survey", 208; V. Ruggieri, F. Giordano, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina. II/1 e II/2 parte. Le chiese di Tavşan Adası e Monastır Dağ: eredità monofisita?", OCP 64 (1998) spec. 60-67 e 299-302.

bito la perdita quasi completa della sua decorazione pittorica. La data proposta per la chiesa era di metà VI secolo, e già notammo come in seguito vi sia stato un intervento costruttivo nella navata sud[8]. Ancora un'ultima osservazione a proposito. Si è ritenuto in passato che il territorio di Monastır Dağ, Tavşan Adası e Torba potesse appartenere alla sede episcopale di Alicarnasso. Quanto si vuole ulteriormente aggiungere, considerando che la città cristianizzata di Alicarnasso non ha tramandato nessuna testimonianza architettonica di data alta, consiste nel ricercare una condivisione di forme architettoniche e decorative fra questo territorio e quello di Myndus; neanche Mylasa ha lasciato tracce di edifici chiesiastici antichi, pur se le iscrizioni li denunciano, ma solo elementi marmorei decorativi. La ricerca trasversale fra questi centri episcopali, vicini e ricchi, lascia intuire uno scambio, geograficamente ben delineabile, non solo di forme decorative, ma anche di soluzioni costruttive e tipologie architettoniche.

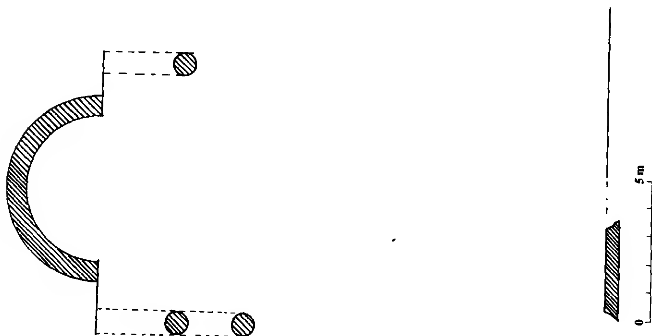


Figura 2: Side, pianta della chiesa.

Per completare dunque una topografia bizantina del territorio che qui si tratta, e per analogia a quanto si rinviene a Myndus, sembra doveroso citare un'isolata fondazione chiesiastica posta su una col-

---

[8] Conviene pensare anche qui, come per Tavşan adası, ad un momento iconoclastico di decorazione, seguito a sua volta da un'altra fase iconica?

lina nei pressi di Belenköy, a ca. 3 km a sud di Farelia: il sito era chiamato dalla famiglia che l'abitava Side (fig. 2). Se non si erra, si tratta della chiesa trovata da Paton e Myres nel 1893, presso il probabile santuario di Apollo Telmisseus. Gli Inglesi scrivevano:

> The inscription came from the ruins of a large church which stands about two miles east of Pelen, [= oggi Belen], on the ridge between the valley of Pelen and that of Ghiöl [= oggi Gölköy] to the east of it, at the point where the mountain road traverses the hills from Faréliah towards Budrum. The church is built upon the ruins of a Karian or Hellenistic building, of large roughly squared stones, with the broad draft down the angles which is characteristic of the pre-Mausolean masonry of this neighbourhood. The site is much overgrown with thick shrubs, but enough can be made out to confirm the evidence of this inscription that this is the site of the temple of Apollo Telmisseus[9].

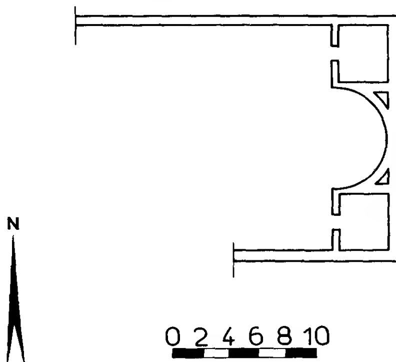


Figura 3: Myndus, pianta della chiesa.

[9] W. R. Paton and J. L. Myres, "Three Karian Sites: Telmissos, Karyanda, Taramptos", JHS 14 (1894) 373. G. E. Bean and J. M. Cook, "The Halicarnassus Peninsula", *Annual of the Brit. School at Athens* 50 (1955) 123 notarono anche accanto a queste rovine una cisterna voltata e tracce murarie "apparently contemporary with the church". Cf anche G. E. Bean, *Kleinasien 3. Jenseits des Mäander Karien mit dem Vilayet Muğla,* Stuttgart 1974, 131-3. Quanto di bizantino viene descritto da Bean e Cook per la zona centrale della penisola (p. 130), sembra quasi scomparso. La città (?) di Side non entra nella lista dei tributi attici; per le opinioni sulla sua localizzazione, cf. E. Varinlioğlu, "Lelegian Cities on the Halicarnassus Penisula in the Athenian Tribute List", *Studien zum antiken Kleimasien,* II (= *Asia Minor Studies,* 8), Bonn 1992, 18. Side è una deformazione di Σίβδα, πόλις Καρίας di Stefano di Bizanzio: L. Robert, "Notes et discussion", *Opera Minora Selecta,* III, Amsterdam 1959, 279 [1472].

Il paesaggio descritto dagli Inglesi persisteva ancora nel 1984, e quanto si riuscì a recuperare della pianta della chiesa mostrava una tipologia simile a quella di Myndus (nella parte pianeggiante della città e rimasta, a quanto sembra, ancora inedita: fig. 3); inoltre, la chiesa era posta su strutture ellenistiche tali da richiamare la procedura avvertita a proposito di Tavşan e Monastır Dağ. L'ampiezza dell'abside centrale si conserva per 5 m, con una profondità di 3,20 m; in essa sono evidenti tracce di synthronon (foto 1). Allineate su sottostanti stilobati, si trovano tre basi di colonne, mentre una sezione di muro chiude la chiesa a ca. 18 m in direzione ovest. Secondo l'asse E-O si ha, dunque, una costruzione ecclesiastica avente una accentuata lunghezza — distaccandosi dalla tipologia di Monastır Dağ e Tavşan Adası — e ricalcando lo stesso schema della chiesa di Myndus (ca. 22 m). A Myndus, inoltre, l'ampiezza dell'abside raggiunge 7,50 m, superiore certo a quella di Side, ma, simile a questa, la chiesa di Myndus mostra un muro di chiusura per tutta la facciata est della costruzione (foto 2). Benché non ci è dato stabilire se anche a Side delle protesi poligonali chiudessero la chiesa come accadde a Myndus, ci sembra interessante mostrare questa ricorrenza architettonica con una sede episcopale forse non propria. Al contempo, si diceva, l'insistere su una struttura classica (di un tempio, come sembra), accomuna questa costruzione a Tavşan e Monastır Dağ, monumenti distaccati dai centri urbani e viari e posti invece su alture alquanto isolate. L'apparechio murario ad est presenta una facciata isodomica con blocchi di calcare ben posti; segue poi la muratura bizantina con pietre e malta, conservatisi però in cattivo stato nel chiudere l'angolo sud-est. Un grande monolito, in piedi ad ovest, induce ad ipotizzare lo stipite di un'apertura, mentre i muri laterali sono segnati a terra da blocchi antichi. Un gradino di synthronon è segnato dalla curva ben tagliata di un blocco calcareo che si perde nel groviglio della folta vegetazione. Presso la chiesa si notano ancora nicchie voltate (foto 3), ma il modulo usato per la fronte dell'arco, come il calcare utilizzato, inducono a pensare ad una data bizantina alta[10].

Della piccola fondazione monastica di Gündoğan, invece, offriamo quanto rilevato durante i lavori svolti nella campagna del 1996. Lungo la strada che da Gölköy porta a Myndus, si costeggia il versante nord della penisola di Alicarnasso, strada che ricalca un tracciato

[10] Oltre quanto descritto, non ci è possibile precisare altro: lo stato confuso e la fitta vegetazione richiedono un lavoro di pulizia per un'analisi più completa.

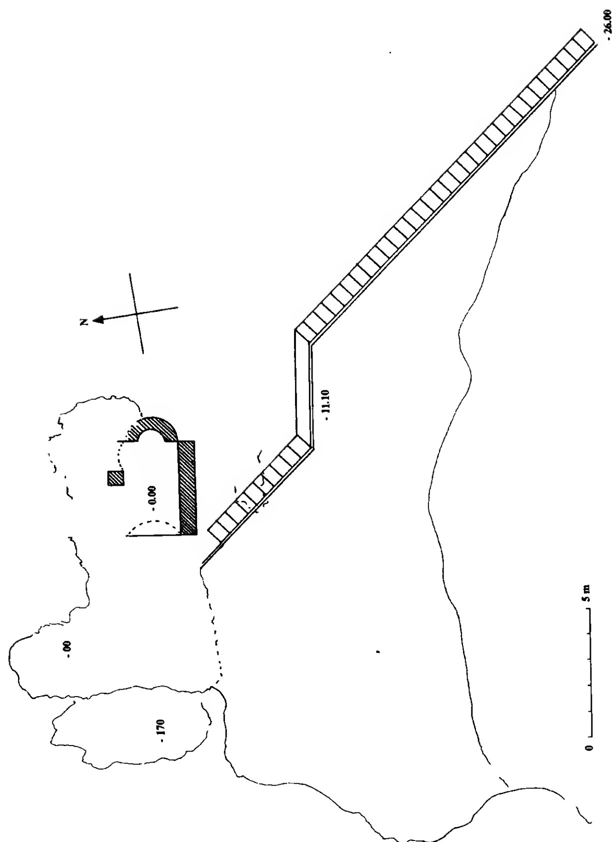


Figura 4: Gündoğan, pianta del sito monastico.

romano[11] lungo i declivi delle colline. Un km prima di raggiungere il villaggio di Farelia[12]; il paesaggio diventa brullo e roccioso, quasi spettrale con formazioni rocciose irte e spoglie di vegetazione. A. Philippson, che a suo tempo studiava la geologia del territorio, crediamo si riferisca a questi cucuzzoli quando dice: "auf der Talwasserscheide erhebt sich ein isolierten Kalkhügel; auch sonst ragen hier und da Kalkkuppen aus dem vulkanischen Material auf"[13]. Su una cima rocciosa a tre punte che s'alza a destra della strada, sul picco occidentale, sebbene quasi impossibile da scorgersi dalla strada, s'attacca alla parete l'eremitico centro con la cappellina di Gündoğan (fig. 4 e foto 4). Si ascende senza dover seguire un apposito sentiero. A circa metà salita, ci si imbatte in un grande ipogeo semicircolare (foto 5) che sfrutta un piccolo terrazzamento della collina[14]. La salita al centro eremitico avviene per il mezzo di una scala con gradini scavati nella roccia della collina dove questa presenta una spaccatura diagonale lungo il picco. Tutta la scala è protetta a sud da un alzato di muro, spesso 45 cm e con un'altezza che oscilla attorno al metro. La scala è stata accuratamente tagliata e approntata per bilanciare l'irta salita; come pure si è provveduto a porre un breve tratto orizzontale prima di accedere all'ultimo ordine di gradini che conducono all'ingresso dello speco-cappellina.

La prima parte della scala presenta 37 gradini, alti 30-40 cm e larghi 20-30; la seconda parte della scala comprende 11 gradini alti 20-30 cm e larghi 27-30 cm (foto 6). La lunghezza del gradino tufaceo non è regolare: l'oscillazione si aggira da 70 a 90 cm, dovuta alla parete rocciosa che sovrasta da nord, non sempre e costantemente regolarizzata. L'ultimo ordine di gradini, inoltre, copre, salendo, una cavi-

---

[11] Ruggieri, Giordano, "La penisola di Alicarnasso, II/1 parte", 43-6.

[12] Sito lelego: cf W. Radt, *Siedlungen und Bauten auf der Halbinsel von Halikarnassos unter besonderer Berücksichtigung der archaischen Epoche*, *IstMitt* B. 3, Tübingen 1970, 201. Sulla carta di Radt, il nostro piccolo centro monastico è sito su Monastır Tepesi.

[13] "Reisen und Forschungen in westlichen Kleinasien. V. Heft. Karien südlich des Mäander und das westliche Lykien", *Dr. A. Petermanns Mitteil. Ergänz. 183*, Gotha 1915, 51.

[14] Utilizzato già nel 1987 come stalla; se non erro, la pianta è quella presentata a suo tempo da Paton e Myres in *JHS* 16 (1896) fig. 43. Quanto G. Guidi (Viaggio di esplorazione in Caria. Parte I. - Golfo di Bargylia e di Keramos, *Ann. della Reale Scuola Arch. di Atene*, IV-V [1921-1922] 365) andava verso Myndus, registrava: "sul monte che s'innalza fra Farilia e Türk-bükü ... si vedono ... una scala scavata nella roccia. In una tomba rupestre, rettangolare, di età greca, furono dipinte in età cristiana, alcune croci e il monogramma di Cristo in rosso": si pensa non risponda al nostro sito.

tà naturale della stessa collina, e ciò denota un certo impegno da parte di chi costruiva. La fine della scala dà accesso ad un piccolo, irregolare spazio antistante l'ingresso alla cappellina: esso serve da passaggio fra la zona prettamente liturgica e quella riservata agli spechi rubati dalle cavità sulla parete nord. Questo spazio non è regolare, né ben livellato, ma è stretto da muri che misurano 6,55 m ad ovest, ed un altro che volge a nord per 4,60 m fino a raggiungere la parete cava ed irregolare del picco. Sotto questo spazio, ad una quota inferiore di 1,70 m, si apre un'altra cavità: che quest'altra grotta fosse usata dal nucleo eremitico non ci è possibile dirlo, benché ad esso si potesse accedere pur se con difficoltà. La cappellina mononavata (foto 7), data la sua peculiare posizione sulla roccia, volge l'abside a 115° nord ed un pilastro (55 per 60 cm) a nord-est sostiene la volta quando essa s'apriva ulteriormente a nord-est in una cavità naturale (foto 8). La lunghezza della cappellina raggiunge 3,60 m, ed è larga 1,87; l'abside presenta un diametro di 1,16 m ed una profondità di 69 cm. Il solo muro ben conservato, assieme all'abside, resta quello a sud: all'esterno s'alza per 2,70 m (foto 9), mentre lungo l'asse est-ovest presenta uno spessore che va da 57 a 70 cm. Due finestrelle illuminano l'interno da sud: quella orientale è alta 70 cm (con una luce di 15 cm), profonda 37 cm e larga 20 cm; l'altra, più ad ovest, è alta 80 cm (con una luce di 23 cm), profonda 60 cm e larga 30 cm (leggermente strombata). L'altezza dal calpestio fino all'imposta della volta raggiunge 1,40 m e la luce della volte a botte s'alza ulteriormente di 50 cm (lo spessore del muro della volta si aggira su 40 cm circa). La muratura è costituita da pietre cementate da malta grigiastra con inerti e cocciame affogato; molta cura è stata data per alzare lo spigolo sud-est con conci ben tagliati, rettangolari, pur se di varia dimensione. Più attenzione si è data agli archetti delle finestre, all'arco d'ingresso allo speco interno a nord-est e alla fronte dell'absidiola: per gli archi più grandi s'è usata la pietra a scaglia, mentre per le finestrelle si sono utilizzati pezzi di laterizio con spessori differenti (foto 10). Come si diceva, un pilastro a nord-est divide la navicella dallo speco che s'inoltra ancora nella roccia: a sinistra dell'abside, in parte ancora sotto l'arcata creata dal pilastro con ampiezza di 1,20 m, si apre a 58 cm da terra una nicchia larga 47 cm, probabilmente usata per conservare o posare oggetti legati al culto. Elementi ulteriori non ve ne sono per indiziare sulla vita di questo eremo che può ospitare al massimo tre persone, qualora gli spechi esterni avessero avuto anche una funzione abitativa.

Come si dirà, la cappellina conserva parte della sua decorazione originale in affresco: dalle tracce dei due tondi con visi di santi, si riesce a leggere il nome d'uno di esso, S. Ipazio (foto 11). Poco di scritto si legge nel campo che racchiude il santo, ma dal tenore delle lettere ricavate per la lettura si potrebbe pensare al X o XI sec., data che si applicherebbe bene a tutta la fondazione monastica considerando che la decorazione fa parte integrante della fondazione ed è ad essa coeva. Il ductus delle lettere è leggermente inclinato a destra e il sigma finale (in ἅγιος e Ὑπάτιος) è scritto con una forma serpentina discendente.

MATERIALI E TECNICHE

Non si sta a riproporre i motivi decorativi trovati a Monastır Dağ, già affrontati, pur se nella loro povertà; qualche breve parola per quello che resta di visibile invece nello speco monastico a Gündoğan. La presenza sul lato nord della navicella, proprio all'imposta della volta, di due tondi (di cui uno ben letto con la sua dicitura agiografica) lascia intendere che la volta aveva alla sua base, con simmetrica procedura, due file di tondi racchiudenti busti di santi i cui nomi erano stati scritti dallo stesso pittore. Lo strato di calce, invece, profuso sulla parte centrale della volta, impedisce qualsiasi ipotesi di ricostruzione benché larghi frammenti di affresco sono discernibili fra la calce; l'abside, invece, non ha conservato nessun frammento di affresco.

Accomunati da una sostanziale difficoltà d'accesso, come già accennato, a causa di particolari condizioni ambientali, l'impianto di Monastır Dağ — nascosto e quasi *protetto* dalla folta vegetazione — e quello di Gündoğan — *confuso* all'impervio e nudo fianco roccioso — sono stati risparmiati dalla curiosità del visitatore occasionale, sovente deleteria per la conservazione di monumenti e siti di interesse storico-artistico; ma a nulla è valso tanto isolamento se l'incuria e l'abbandono hanno comunque affidato, e in maniera totale, i due siti all'azione devastante dei diversi fenomeni naturali.

Così, se da un lato un sentimento compiaciuto rileva quanto ancora testimonia una secolare memoria, dall'altro prevale il rimpianto di quanto, di una forma oramai irreversibile, si sia perso di quella stessa memoria; e fa breccia il rammarico di quanto ancora, perdurando le stesse condizioni, andrà presto disperso senza rimedio. Poiché l'incuria, nella storia di ogni monumento, è resa senza condizioni al tempo che trasforma e riduce, inesorabilmente, sino all'oblio. E quanto più

intense saranno state le modificazioni intervenute, tanto più difficoltosa risulterà poi la lettura e quindi la comprensione del *testo-monumento*. Esso va in qualche modo *riedificato* dalle fondamenta, attraverso gli *indizi* e le *prove* disseminate lungo i percorsi, storico e tecnico-analitico, che ogni studioso compie scrupolosamente pur conscio che, al pari di un testo, anche il monumento svela e nasconde; e che ad ogni segno decifrato non sempre corrisponde un senso chiaro e rivelato. Con tali premesse allora, la collaborazione pluri-disciplinare di cui si diceva diviene imperativo ineludibile, e il dato tecnico concorre, per quanto ad esso corrisponde, sin dal primo momento — *esplorativo*, di ricognizione sul campo — all'individuazione degli stadi salienti legati alla storia costruttiva e conservativa dell'opera in esame.

Lo strumento, in questa prima fase, è quello dell'analisi macroscopica, dell'indagine cioè, visivo-tattile e comparativa. Segue la raccolta mirata di campioni (malte di allettamento, intonaci e pigmenti), di frammenti cioè, di ridotte dimensioni e, per quanto possibile, di recupero, destinati al vaglio dell'analisi microscopica che, effettuata da laboratori adeguatamente attrezzati, potrà avallare o confutare le ipotesi formulate sul campo (o proporne di nuove!), attraverso il riconoscimento dei pigmenti e delle tecniche pittoriche, e con l'identificazione delle caratteristiche composizionali e conservative delle malte e degli intonaci.

Attestato sufficientemente da strutture in elevato, l'impianto chiesastico di Monastır Dağ risulta quasi del tutto privo di copertura e sui blocchi in pietra delle murature, così esposte ai vari agenti atmosferici, non restano che pochi lacerti di intonaco, alcuni con tracce più o meno consistenti di decorazione pittorica. Più sensibile la presenza di intonaco nell'abside della navata sud ove ancora permane *in situ* buona parte della volta. Il crollo delle coperture con la conseguente e prolungata esposizione ai diversi fattori climatici hanno determinato all'interno del monumento condizioni termo-igrometriche tali da favorire la proliferazione di una variegata microflora (foto 12) che rende precaria la conservazione dei rari lacerti d'intonaco dipinto, già compromessi tra l'altro, sia in profondità, ove presentano fenomeni di decoesione e distacchi differenziati, che in superficie, ove manifestano gli effetti del dilavamento delle acque meteoriche, dell'erosione eolica, dell'esposizione solare e delle escursioni termiche (foto 13). Rilevante è anche la presenza di efflorescenze saline, e diffuso è il fenomeno invasivo di piante superiori.

La valutazione dei dati macroscopici, confortata dagli esiti dei successivi esami di laboratorio, ha condotto, per quanto riguarda la stesura degli intonaci e dei conseguenti strati pittorici, al riconoscimento di almeno due fasi operative. La scarsità e la particolare disposizione dei lacerti però, unita alla mancanza di ulteriori elementi cognitivi, non permettono, al momento, di chiarire una successione cronologica; né contribuiscono a stabilire un'affidabile sequenza temporale le rare evidenze iconografiche. Ad uno stesso momento, che solo per convenzione identificheremo con la sigla *α*, vanno ricondotti i tre lacerti di intonaco ubicati lungo il lato sud della navata centrale, rispettivamente sul terzo e sul quinto pilastro dall'entrata, e nella zona inferiore del piedritto destro dell'arco trionfale. La malta è costituita da un legante a calce e da uno scarso aggregato formato da materiale organico (frustoli vegetali). Lo strato, piuttosto sottile (raramente supera i 4 mm, e solo in corrispondenza di particolari asperità della pietra di supporto), è steso direttamente sui conci delle murature, e presenta un'accurata lisciatura superficiale. Le pitture riportano elementi lineari — intrecci (piedritto, foto 14) e riquadri (pilastri, foto 15) — e i colori sono costituiti da pigmenti di natura organica (*terre*), nei toni e nelle gradazioni dell'ocra e del rosso, e dal *nero di legno* (natura organica) nei toni del grigio e nei passaggi tonali più forti (sfumature tendenti gradualmente al nero). La tecnica di esecuzione contempla una stesura *a fresco* delle campiture (il rosso del riquadro sul terzo pilastro, ad esempio: foto 16) e dei toni di base; e passaggi graduali e successivi di colore ottenuti mediante l'impiego del *legante-calce* caricato, a seconda degli effetti ricercati, con percentuali variabili di pigmento. Il particolare tipo di degrado in atto su questi lacerti, che non prevede un distacco apprezzabile dello strato pittorico, indica tempi di esecuzione piuttosto ridotti tra il momento relativo alle campiture e quello successivo dei passaggi graduali di colore.

Con la sigla *β* identifichiamo ora, sempre per convenzione, l'altro stadio operativo rilevato e del quale restano tracce sia nella navata centrale che in quella laterale sud. Alla navata centrale appartengono i brani di intonaco ubicati nell'intradosso degli archi portanti del lato nord, e quelli, di dimensioni ridotte, ubicati sui due piedritti dell'arco trionfale: nella zona inferiore, a sinistra; e in quella superiore, a destra. Nella navata laterale invece, i brani residui riguardano un tratto di parete sud, e gran parte della zona absidale. La malta è costituita da un legante a calce in rapporto di 1:2 ca. con un aggregato ottenuto

dalla frantumazione di calcari spatici di granulometria variabile da molto fine a media. Lo strato è steso direttamente sui conci delle murature ed ha uno spessore medio di cm 1 ca. (superato in corrispondenza di particolari asperità della pietra di supporto). Alla omogeneità degli intonaci comunque, non corrisponde una stessa uniformità a livello decorativo — sia sul piano iconografico che su quello tecnico-esecutivo — e, tralasciando gli altri brani notevolmente degradati, soffermiamo l'attenzione sui più rappresentativi lacerti situati negli archi portanti e nell'abside. I primi presentano una decorazione aniconica su fondo bianco, una croce che *segna* il centro dell'arco, tracciata *a secco* con un pigmento rosso inorganico misto a calce (foto 17). L'abside invece, per quanto al momento visibile, evidenzia una più complessa e organica rappresentazione in cui si riconoscono, dagli ampi panneggi, personaggi stanti (foto 18) resi con una tavolozza che contempla i toni e le gradazioni dell'ocra, del rosso, del verde e del grigio. Interessanti i toni bluastri ottenuti con una sapiente sovrapposizione di colori *freddi*. Legante unico è la calce con la quale vengono stesi, secondo la tecnica già presentata per la fase *a*, i toni dell'ocra e del grigio su campiture preparate *a fresco* in verde e rosso. Tutti i pigmenti, eccetto il nero (*nero di legno*), sono di natura inorganica (*terre*). Nella stessa abside, a parziale copertura della rappresentazione sin qui descritta, è un intonaco di cm 1,5 ca. di spessore, sul quale si sovrappongono tre strati di scialbatura a calce e una tenace crosta di nerofumo. L'intonaco non ha evidenziato, all'analisi microscopica, strati pittorici pur presentando, a livello composizionale, una particolarità che andrà in altra sede valutata: alla calce infatti, è aggiunto, in rapporto di 1:2, un aggregato costituito prevalentemente da laterizi frantumati (*cocciopesto*) e da una frazione silicatico-calcarea di granulometria variabile da sedimento grossolano a sabbia grossolana (foto 19).

Della cappellina del piccolo centro eremitico di Gündoğan le strutture murarie residue configurano un ambiente semiconfinato in cui alcuni dei fattori di degrado già evidenziati per Monastır Dağ (dilavamento e insolazione) vengono in parte contenuti, pur restando inalterate tutte le altre problematiche relative alla lunga esposizione del sito agli agenti naturali. La presenza della volta comunque, che ancora copre buona parte della navata, ha preservato estesi brani di intonaco situati soprattutto sulla parete sud, quindi nell'abside e, in parte, sulla volta stessa.

Alcuni strati di scialbatura a calce, piuttosto tenaci per le conseguenti trasformazioni e deposizioni saline, ricoprono sia gli intonaci originali che quelli di risarcimento o di copertura della primitiva decorazione pittorica (foto 20). Decorazione che si suppone ancora *in situ* se alcuni piccoli saggi, con rimozione a bisturi di croste saline, hanno ulteriormente evidenziato le pitture con S. Ipazio, innanzi presentate, situate a nord-est, al di sopra del pilastro e dell'arcata che apriva allo speco. L'analisi composizionale e tecnico-esecutiva di tutti i campioni d'intonaco raccolti all'interno del piccolo ambiente ha rilevato, anche a livello microscopico, forti analogie con l'intonaco *a* di Monastır Dağ. Ciò non indica necessariamente una messa in opera coeva di quegli intonaci nei due siti qui considerati, ma può senz'altro sottolineare la diffusione e il perdurare di *modelli operativi* in aree sottoposte, a certi livelli, a medesime influenze culturali. La malta infatti, che presenta un'accurata rasatura superficiale, è costituita da un legante a calce e da un aggregato organico (frustoli vegetali), scarso ma prevalente rispetto ai rari sedimenti basaltici che vanno considerati accidentali, dovuti cioè, ad impurezze del composto a causa di particolari condizioni di cantiere. In effetti, da sedimenti ricavati da depositi basaltici misti a calce è ottenuta la malta di allettamento dei blocchi in pietra delle murature.

Lo spessore dell'intonaco, applicato direttamente sui conci, è variabile ma raramente supera la misura di cm 1,5. Al di sopra è lo strato pittorico che, a parte alcune campiture in rosso applicate *a fresco*, presenta una gamma coloristica nei toni dell'ocra e del rosso ottenuti con *terre* miste a calce; di natura organica è il solo pigmento nero (*nero di vite*, probabilmente), che interviene anche nei passaggi tonali più forti. Di rilevante, e ben evidenziato dall'esame microscopico, è il distacco di pellicola pittorica, con formazione di sottili croste saline nelle zone sottostanti, nei punti di massimo scuro (*nero di vite* applicato *a calce*) e in quelli *lumeggiati* (con pennellate di *bianco sangiovanni*); distacchi indicativi di una stesura pittorica che, procedendo per passaggi graduali, giungeva ai toni *estremi* solo ad intonaco totalmente secco[15] (foto 21).

Non si evidenzia invece, alcun disegno preparatorio, neppure nella costruzione dei tondi con i santi e le iscrizioni. Ma più precisi elementi di valutazione in merito potrebbero intervenire al momento di

[15] Da un punto di vista tecnico, questa differenza di stesura ("a fresco" e "a secco") è un dato riscontrato, per il campionario in corso della pittura bizantina microasiatica, anche in altri siti cari e lici.

liberare le pitture dalla pesante scialbatura a calce che, probabilmente, fu stesa a copertura dei dipinti nel momento in cui il degrado aveva già in parte compromesso l'apparato decorativo, visto che lo scialbo si insinua nelle numerose fessurazioni da ritiro e nelle cavità lasciate nell'intonaco dalla lenta decomposizione di gran parte del materiale organico costitutivo.

P.I.O.

Vincenzo Ruggieri, S.J.
Luigi Miranda
Fernando A. Harris Reyes

Šimon Marinčák

The Music of the Early Slavic Canon for St. Demetrius

The history of Slavic music and literature can be traced back to the mission of the holy brothers Cyril and Methodius in the 9th century (863). It is well known that both holy brothers brought with them to the Great Moravia the newly created letters adapted to all the "sounds" of the Slavic language, so that the language of the Slavs became written and cultural, like other European languages. The first books in Slavonic were translations.[1] However, from the very beginning there were also original compositions written in Greek and consequently translated into Slavonic, or perhaps even originally written in Slavonic.[2]

The Canon (κανών) is a genre of early Byzantine poetic hymnography consisting of nine *odes*.[3] The Canon was probably imported to the Slavic countries with the mission of Cyril and Methodius. The Slavic Canon for St. Demetrius is very important because it might be the first original poetry written in the "new written language," the very beginning of Slavic literature. It is of interest for anyone interested in both early Slavic music and literature.

The question of the Canon's text is clear enough,[4] but the reconstruction of its music remains a problem because the question of Great Moravian music is not yet resolved. Since no direct evidence regarding Great Moravian music has yet been found, the conclusions of any research are purely hypothetical. There are only secondary proofs, so that research in this field proceeds at a much slower pace. The Great Moravian melodies, their musical forms and their execution remain wrapped in a shroud of secrecy.

---

[1] See *Magnae Moravie Fontes Historici*, 5 vols. (Prague-Brno, 1966-1977) II, 159-160.

[2] For more information, consult J. Vašica, *Literární památky epochy velkomoravské* (Prague, 1966); and K. Habovštiaková, E. Krošláková, *Z tvorby solúnskych bratov a ich Žiakov* (Trnava, 1993).

[3] For the details see M. Arranz, "Romanos le Mélode," DSp (1988) 898-908.

[4] See V. Jagić, *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.* (St. Petersburg, 1886); A. V. Gorskij, "О древних канонах святым Кириллу н Мефодию," *Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России* (Moscow, 1865).

OCP 67 (2001) 21-37

The following study is based on the treatise of Miloš Velimirović,[5] who in his treatise first presented the musical relationship between the Greek Canon of the Dormition and its translation into Slavonic. Second, he tried to demonstrate the dependence of the Slavic version upon its Greek model. Third, he compared the Slavonic translation of the Canon of the Dormition with the Slavonic Canon for St. Demetrius to demonstrate their close relationship. Finally, after having done all this, he made a tentative transcription of the Greek music adapting it to the Slavic text of the Canon for St. Demetrius. The present study is an attempt to finish what Velimirović started in his treatise, to apply Velimirović's method to the rest of the odes of the Canon for St. Demetrius.[6]

THE TEXT, AUTHORSHIP AND DATE OF THE CANON

Gorskij found the Slavic Canon for St. Demetrius in the *Novgorod Menaion*[7] (1096 A.D.), and realized that the text was different from texts of other known canons for St. Demetrius. Furthermore, he noticed that the text did not match its Greek analogue, an observation substantiated by the 1955 research of Čiževski.[8]

The text was first published, albeit in part, by Gorskij in 1865.[9] The actual *editio princeps* was produced in 1886 by Jagić,[10] and in 1917 the text of the Canon was again published in the Catalogue of Slavonic Manuscripts in the Synodal library of Moscow.[11] A comparison of the Canon for St. Demetrius found in the *Novgorod Menaion* with the 1886 and 1917 editions shows that Gorskij had published the text exactly as it appeared in the manuscript. The edition of Jagić, however, is very different and contains many new words and abbreviations. He probably tried to adapt the older Russian redaction of the 11th century to a new and contemporary form.

---

[5] M. Velimirović, "The Melodies of the Ninth-Century Kanon for St. Demetrius," *Essays for Boris Schwarz* (Michigan, 1984).

[6] I am really indebted to Prof. Miloš Velimirović for his precious suggestions and invaluable assistance.

[7] Jagić, *Служебные минеи*, 186.

[8] T. Butler, "Методиевят канон в чест на Димитър Солунски," *Кирило-Методиевски Студии* 4 (P. Dinekov ed.) (Sofia, 1987) 259-260.

[9] Gorskij, *О древних канонах*, 271-296.

[10] Jagić, *Служебные минеи*, 186-190.

[11] A. V. Gorskij, K. Nevostrujev, *Описание Славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, Отдел 3, № 2 (Moscow, 1917) 21-25.

The question of the Canon's origin prompted scholars to develop various hypotheses. The number of opinions almost equals the number of scholars studying it, but all authors agree that the Canon for St. Demetrius is related to the Byzantine mission to Great Moravia. Gorskij was the first who expressed the opinion that this Canon might have been originally written in Slavonic, which meant that it could be the first evidence of Slavic poetry rather than a translated Greek work.

The first opinion is that the authors could be Cyril and Methodius themselves.[12] Jakobson claims that the author is Methodius alone[13] noting that the prose of the Canon is clearly different from that of Cyril.[14] Butler agrees, saying that a critical analysis of the text shows that Methodius is the most likely author, rather than any other.[15] This opinion is probably also based on chapter XV of *Žitije Mefodija*, where one reads that "...he [Methodius] translated very quickly all the books except for the Maccabees, from Greek to Slavonic in six months... When he finished, he praised the Glory of the Lord... And when he offered the holy and mysterious liturgy with his priests, he celebrated the memory of Saint Demetrius."[16]

The third opinion suggests that the author is St. Cyril.[17] Ohijenko maintains that the question of authorship is not yet settled, while Teodorov-Balan did not even accept this Canon as part of his collection of Cyrillo-Methodian documents.[18]

The question of the authorship is not yet resolved. According to the analysis of Jakobson, however, it is obvious that the entire Old Church Slavonic Canon for St. Demetrius was elaborated by one and the same writer.[19]

---

[12] P. Ratkoš, *Slovensko v dobe Vel'komoravskej* (Košice, 1990) 45, 47; see Butler, "Методиевят канон," 260.

[13] Butler, "Методиевят канон," 260.

[14] See also J. Vašica, "Pçvodní staroslověnský liturgický kanon o sv. Dimitrijovi Soluňském," *Slavia* 35 (1966) 514.

[15] Butler, "Методиевят канон," 260.

[16] *Magnae Moraviae Fontes Historici* II, 159-160.

[17] Š. Vragaš, *Cyrilometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov* (Bratislava, 1991) 43; see also Habovštiaková, Krošláková, *Z tvorby solúnskych bratov*, 33, 103; and Butler, "Методиевят канон," 260.

[18] Vašica, "Staroslověnský kanon," 514.

[19] R. Jakobson, "Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the old Church Slavonic Hirmoi," *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university F9* (Brno, 1965) 117-119; see Jagić, *Служебные минеи*, 43.

It was the practice of Byzantine hymnographers to add autobiographical elements to the ninth ode of the canon.[20] The connection of the 9th Ode of the Canon for St. Demetrius with the Moravian and the Pannonian activities of both Thessalonican brothers was noticed by many Slavist scholars because there are two Troparia, which were probably written by Cyril and Methodius respectively, or perhaps by their disciples, or someone who came from the area surrounding Thessaloniki.

The first of these Troparia states that "They want to see again the church of St. Demetrius."[21] The second of these Troparia says that the author is in a foreign country and has to battle against "trilingual heretics,"[22] as he refers to them. This can suggest that the author was in Great Moravia,[23] since it is well known that this heresy was flourishing especially after the attempt of Cyril and Methodius to translate the liturgy into Slavonic.

The last words of the Canon are "...by the prayers of your martyr and strong protector of our city."[24] The author here is calling St. Demetrius "protector of our city," which seems to indicate Thessaloniki, since we know that St. Demetrius was, and still is, its protector.

Regarding the time when the Canon was written, opinions differ here too. Kiselkov claims that it may have been sometime between the year 864 and the year 867, while Georgiev prefers the years 882 to 884.[25] The Canon probably could not have been written after the mid-980s, since after this time the trilinguals in Moravia were fatally crushed. Jakobson says that in all probability the Canon was not written before 870-880.[26] The text of the Canon itself, as found in the

---

[20] N. L. Tunickij, *Св. Климент, епископ словенский. Его жизнь и просветительская деятельность* (Sergiev Posad, 1913) 79.

[21] Ѹслыши славьне, нищаꙗ твоꙗ нынѧ и оумилисѧ, ꙗко отълоучихомъсѧ далече соуще отъ свѣтьла храма твоѥго, и горѧть дьньсь вън оутрь сьрдьца наша, и желаѥмъ свѧте твоѥꙗ цьркъве, и поклонитисѧ къгда, твоими молитвами (9th Ode, 2nd Heirmos).

[22] Trilinguals were heretics maintaining that only three languages, Hebrew, Greek, and Latin, have the dignity to be used in the liturgy.

[23] Почьто моудре нищии, твои раби ѥдини лишаѥмъсѧ, твоѥꙗ оубо красоты, любъве ради ꙁижителѧ, по чюжимъ ꙁемлѧмъ, и градъмъ ходѧще на пострадание, блажене трьꙗꙁычьникъ, и ѥретикъ лютъ воини бывающе (9th Ode, 3rd Heirmos).

[24] ... мольбами нынѣ моученика ти и ꙁастѹпьника твьрда градоу нашемоу (9th Ode, Theotokion).

[25] Butler, "Методиевят канон," 260.

[26] Jakobson, "Methodius' Canon," 118.

Moscow manuscript, reflects a Russian redaction from the 11th century, but this does not exclude that the Canon may have been composed in the 9th century.[27] Therefore, the scholarly consensus would date the Slavic Canon for St. Demetrius in the 9th century.

THE QUESTION OF THE MUSIC

In most of the above-mentioned editions the texts were published without musical notation. The most elaborate treatises concerning the music of the Canon for St. Demetrius were a joint effort by Jakobson[28] and Velimirović.[29] The other treatise concerning the music of the Canon is that of Mokrý.[30] Their research concluded that the Canon for St. Demetrius was composed using the Canon of the Dormition as a model and was sung with the same melody.[31]

Jakobson[32] and Mokrý[33] have shown that in the Slavic Canon for St. Demetrius contained in the musical manuscript *Moscow Synod Library 435* (*olim 160*)[34] each *ode* is preceded by an incipit, which indicates the Greek Canon of the Dormition.[35] The incipits in our Canon are:[36]

1	**Отъвьрзъоуста**	"I shall open my mouth"
3	**Твоꙗпѣвьцабц҃е**	"O Mother of God"
4	**Неислѣдьноумоу**	"Perceiving the unsearchable purpose"

---

[27] I would like to thank to Prof. Elena Velkovska, who examined the text of the Slavic Canon and provided me with this information.

[28] Jakobson, "Methodius' Canon."

[29] Velimirović, "Melodies of Kanon."

[30] L. Mokrý, "Der Kanon zur Ehre des hl. Demetrius als Quelle für die Frühgeschichte des Kirchenslavisches Gesanges," *Aufänge der slavischer Musik* (Bratislava, 1966) 35-41.

[31] Velimirović, "Melodies of Kanon;" Jakobson, "Methodius' Canon;" see also M. Velimirović, "The Influence of the Byzantine Chant on the Music of the Slavic Countries," *The Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies* (Oxford, 1966) 121.

[32] Jakobson, "Methodius' Canon."

[33] Mokrý, "Kanon," 35-41.

[34] I would like to express my special thanks to Elena Ivanovna Serebrikovna for providing me with photocopies of that Kanon and to Rev. Germano Marani S.J., who brought me these copies from Moscow.

[35] Roman Jakobson says Annunciation, Jakobson, "Methodius' Canon," 116.

[36] The English incipits are from K. Ware, Mother Mary (trans.), *The Festal Menaion* (London, 1969).

5	**ОУдивишасѧвсѧ**	"The whole world was amazed"
6	**Бж҃твьноѥсеив**	"As we celebrate this sacred"
7	**Непослоужишат**	"The Holy Children bravely trampled"
8	**ОтрокыБл҃гоуьсти**	"The offspring of the Theotokos"
9	**Вьсѧкъꙁемльн**	"Let every mortal born on earth"

In fact, this means that the text of this Canon served as the musical model for the Canon of St. Demetrius.[37] This supposes that the creation of a new Slavic Canon demanded the presence of a Greek model, since the Canon form was imported to Slavic countries from the Byzantine Empire. Such incipit citations as these can be taken as proof that the full text of the Byzantine original existed and still exists also in Slavonic translation. This would also confirm the existence of the Greek model in Byzantium in the 9th century. Hence, Velimirović proves that a Slavic translation of at least a part of the Heirmologion already existed in the 9th century, even though the earliest preserved manuscripts of Slavic Heirmologia date from the 12th-13th centuries.[38]

The notated version of the Slavic translation of the Greek Canon of the Dormition may be found in the manuscript known as *Voskresensky Heirmologion* and its dependence on the Greek melody is obvious.[39] Velimirović claims that a comparison of the Slavic Canon of the Dormition with Cyril or Methodius' Canon for Demetrius shows a full concordance with expected adaptations.[40] Since we cannot decipher the Slavic neumes found in our manuscript, this affirmation is probable, but still remains hypothetical.

Our Canon presumably represents one of the earliest written Great Moravian melodies. Since we are not able to decipher the neumes found in this Canon, one of the ways to reconstruct the melodies according to which the Slavic Canon for St. Demetrius could have been sung, involves three steps:

1. Transcribe the music from the Greek Canon, which most likely served as the model for the Slavic Canon.

---

[37] Velimirović, "Melodies of Kanon," 10.

[38] See also L. Mokrý, "Hudobná problematika vel'komoravského obdobia," *O počiatkoch slovenských dejín* (P. Ratkoš ed.) (Bratislava, 1965).

[39] See Velimirović, "Melodies of Kanon;" and Ch. Hannick, "Altslawische Musik," *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (Kassel-Basel, 1994) 518.

[40] M. Velimirović, "The Slavic Response to Byzantine Musical Influence," *Musica Antiqua Europae Orientalis* (Bydgoszcz, 1982) 731-732.

2. Compare the contours of the Greek melodic line with the meter of its underlying Greek text. Then, extrapolate this melodic shape to the corresponding Slavic text of the Canon for St. Demetrius by analyzing its metrical structure.

3. The points of contact and the relationship of the neumatic notation must be established, followed by a tentative transcription into modern notation.

We will use this procedure to reconstruct hypothetically the melodies of the Slavic Canon, since at this time it was impossible to obtain the *Voskresensky Heirmologion* manuscript, which contains the Slavonic translation from the Greek Canon of the Dormition. If the music is the same (hypotheses maintained by Velimirović), the difference of results between the two methods should be minimal.[41]

TABLE OF MUSICAL MANUSCRIPTS CONSULTED

Ms[42]	Genre	Date	Source	Quality
S. Saba 83[43]	Heirmologion	1100 A.D.	Jerusalem, published in MMB series	Clear and legible
Crypt. E.γ.III 32[44]	Heirmologion	12th century	Grottaferrata, microfilm in Biblioteca Nazionale Centrale in Rome	Clear and legible
Iviron 470[45]	Heirmologion	Late 12th century	Mt. Athos, Published in MMB series	Clarity not always satisfactory
Crypt. E.γ.II[46]	Heirmologion	1281 A.D.	Grottaferrata, Published in MMB series	Clear and legible
Synod Libr. 435 (olim 160)	Menaion	11th century	Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej Moskva	Clear and legible

[41] Since we cannot decipher the Slavic neumes found in *October Menaion*, the comparison of both Slavic texts and music serve only as a proof that the music in both Canons is exactly the same. For details see Velimirović, "Melodies of Kanon."

[42] Mss abbreviations are taken from the treatise of Velimirović, Ga for *Grottaferrata E.g.III*, G for *Grottaferrata E.g.II*, H for *Iviron 470*, and S for *S. Saba 83*.

[43] J. Raasted, *Hirmologium Sabbaiticum* (Codex Monasterii S. Sabbae *83*) (Hauniae, 1968).

[44] *E. g. III = Grottaferrata* MS 32 (12th century).

[45] C. Høeg, *Hirmologium Athoum* (Codex Monasterii Hiberorum *470*) (Copenhagen, 1938).

[46] L. Tardo, *Hirmologium Cryptense* (Hirmologium e Codice Cryptensi *E g.II.*) (Rome, 1951).

The neumes of the various Greek manuscripts do not exhibit any major differences (Plate 1), which means that these melodies, although copied by different scribes, were carefully and accurately preserved and transmitted in the manuscript tradition.

The Greek Canon of the Dormition is in Tone IV (*Mixolydic*, ἦχος τέταρτος). The character of this Tone is major and its typical interval is the minor seventh. The Tones are very important because Greek neumes do not indicate absolute pitch. They do not, in other words, distinguish between tones and semitones. Hymns of *Mixolydic* Tone frequently descend to *c* and thus, being in the region of the fourth Plagal Tone, require *b*-flat to avoid an augmented fourth (*f-b* → *f-h*).[47] In actual performance, it is left to the discretion of the conductor to sing *b*-flat or *b*-natural.

The neumes of the Slavic Canon for St. Demetrius found in ms. *Moscow Synod Library 435 (olim 160)* are well preserved (Plate 2). The strong influence of the Byzantine neumes on the Slavonic neumes is apparent. The shapes of the neumes from the Slavonic manuscript are almost the same as the middle-Byzantine neumes in the Greek manuscripts which were consulted. The question remains whether or not the Slavic and Greek neumes have the same meaning. But when we compare the received melodic line obtained from the neumes of the Greek manuscripts with the neumes of Slavic manuscript, this hypothesis does not seem to be very convincing. In the Slavonic manuscript there are rarely signs which, according to the shapes of the middle-Byzantine neumatic notation, appear to indicate a downward pitch movement.

Velimirović claims that "The use of an identical musical notation means identical melody even if the texts are in different languages."[48] This hypothesis is confirmed by musical examples given both by Hannick[49] and Velimirović,[50] where it is obvious that the differences in notation are minimal. Practically it would mean that the neumes found in the Slavic Canon for St. Demetrius have a different meaning from the Greek neumes. If they have different meanings (as Velimirović believes), then the melody could be the same, or at least it may have the same root.

---

[47] H. J. W. Tillyard, *Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation* (Copenhagen, 1935) 34.

[48] Velimirović, "Slavic response," 729.

[49] Hannick, "Altslawische Musik," 518.

[50] Velimirović, "Influence," 124.

It is also possible, however, that these Slavic neumes might actually depict a different melody. There is nothing which would absolutely negate such a hypothesis. Both holy brothers, and especially Cyril, who had been educated in music,[51] could have composed new melodies for the new Slavic Canon without using the Greek melody as a model. It is also not impossible that each musical sign might have also indicated a precise pitch (as in European notation), though this does seem likely for that period.

CONCLUSION

The Slavic Canon for St. Demetrius is very probably the first evidence of original early Slavic music and poetry. While our musical reconstruction is hypothetical and is limited by the lack of the *Voskresensky Heirmologion*, nevertheless this reconstruction seems to be a probable method for discovering the ancient Slavic melodies. Because Byzantine neumes indicate not precise pitches, but intervals, a single scribal error would distort the rest of the music. There are theoretically many ways of adapting this music to the Slavonic text.

It is impossible today to show definitely how the music of the 9th century was actually sung. The present study is only one attempt at reconstructing the Slavic music of Great Moravia, and proposing what this sacred music sounded like. The methods we have described and applied to the Slavic Canon for St. Demetrius may reflect the methods used by the earliest Slavic hymnographers, and just may allow us to hear the sacred melodies that Cyril and Methodius heard.

Pontifical Oriental Institute
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Rome – Italy
marincak@nextra.sk

Šimon Marinčák

[51] see *Magnae Moraviae Fontes Historici* II, 65-66.

1st Ode

S
Ga
H
G
Ἀνοίξω τὸ στόμα μου καὶ πληρωθήσεται πνεύματος

S
Ga
H
G
καὶ λόγον ἐρεύξομαι τῇ βασιλίδι μητρί καὶ

S
Ga
H
G
ὀφθήσομαι φαιδρῶς πανηγυρίζων καὶ ᾄσω

S
Ga
H
G
γηθόμενος ταύτης τὰ θαύματα

3rd Ode

S
Ga
H
G
Τοὺς σοὺς ὑμνολόγους Θεοτόκε ἡ ζῶσα καὶ

Plate 1

The Greek neumes as found in the G, Ga, H, and S manuscripts.

1st Ode – отъвьрзъоуста

Отъ мьглы лютыꙗ и невѣжьства очисти ны
ꙗко сы отьчьствоу любьчь, моудре Дьмитриѥ
молтвами си, дажь въспѣвати свѣтьлоѥ
твоѥ тържьство въ дьньшьнии дьнь

Речена быша дивьна, и въ варѣхъ твоꙗ чюдеса
варвары бо погоуби вьсѧ пришьдъша на
достоꙗниѥ крьста твоѥго владыко, на градъ
аматридьскъ тѣмьже ти цьркъвь ѕижеть

Вельми просвѣтила ѥсть, и красьнообраѕьио
показа моудрость чьрпавъши пива небесьнааго,
тѧ Дьмитриѥ дасть помощьника
отьчьствоулюбьца славьне селоуню славьноуоумоу

Чьртогъ божьствьныи, ꙗко рожьши жениха
христа призъвавъшаaго вьсѧ вѣрьныꙗ къ
чьртогоу небесьноуоумоу, марию въсхвалимъ,

Plate 2
The Slavic neumes as found in the *Novgorod Menaion* manuscript.

The Greek Canon of Dormition
A Musical Example

Heirmos 1

1
Α– νοι–ξο το στο–μα μου και πλη–ρω–θη – σε – ται πνευ μα–τος

2
και λο – γον ε–ρευ – ξο–μαι τη βα – σι– λι – δι μη–τρι

3
και οφ – θη– σο– μαι φαι–δρως πα – νη – γυ – ρι – ζον

4
και α – σω γη– θο– με – νος ταυ – της τα θαυ μα – τα.

Heirmos 3

5
Τους σους υμ– νο – λο– γους Θε – ο – το – κε η ζω– σα και

6
αφ – θο – νος πη – γη θει – α – σον συγ– κρο – τη– σαν– τας

7
πνευ μα– τι–κον στε – ρε – ω – σον και εν τη θει – α μνη–μει σου

8
στε – φα – νων δο – ξης α – ξι – ω – σον.

The Music of the Slavic Canon for St. Demetrius

Heirmos 1

1
Отъ мь-глы лю-ты-ꙗ и не-вѣ - жь - ства о-чи-сти ны

2
ꙗ - ко сꙑ оть-чь - ствѹ любьчь мѹ - дре Дь - ми-три - е

3
мо-л - тва-ми си дажь въ-спѣ-ва - ти свѣ - тьло - ѥ

4
тво - ѥ тър-жь - ство въ дьньшь - ни - дьнь.

Heirmos 3

5
На - ѹ - че-нꙑи из-мла-да пре-мѹ - дро - сти по-до-бьно

6
съ-тво - ри пре-мѹ - дре въ ѹ - но-стьствѣ вѣ-ньць и

7
ко-пи-ѥмь бо - домъ ꙗ - ко по - до бьникъ хра-бръ хри - стѹ

8
рожь - шю - мѹ - сѧ отъ дѣ - вы.

Heirmos 4

9
Се ты про - свь - тѣ - сѧ ꙗ - ко - же пи - шеть бла - же - ныи - и

10
И - са - и - ꙗ доу - хъмь па - че свь - тѧ - сѧ

11
ка - ме - ни - ꙗ и отъ оу - фи - ра же и ꙁла - та

12
не - ис - коу - сьна тѣмь - же градъ твои чьтеть тѧ.

Heirmos 5

13
Но - ва тѧ съ - вѣ - доу - щи ꙁе - млѧ тво - ꙗ ꙗ - ко мо - сѣ - ꙗ

14
сла - вьне по - ра - жь - ша ль - сть и - доль - скоу - ю и лю - ди

15
сво - ꙗ въ вѣ - чьныꙗ о - би - тѣ - ли бла - же - не

16
въ - во - дѧ - ща чьстьно дьньсь чьтеть тѧ до - стои - но сла - вѧ - щи.

Heirmos 6

17
Храмъ твои свѧ - ты - и объ - сто - ꙗ - ще

18
въ па - мѧ - ти И - са - и - к - вѣ б - ꙑвъши вѣрь - ни - и

19
гла - го - лю - ще въ вѣ - чьнꙑ - ихъ о - сно - ва -

20
ни - ихъ до - мо - ве свѧ - тꙑихъ тѧ по - чи - та - ють.

Heirmos 7

21
Ис - та - ча - к - та ꙗ - ко медъ чь - стьнѣ - и

22
тво - и стьнѣ моу - дро - сть ꙗ - ко

23
Со - ло - монъ въ - спѣтъ ꙗ - вѣ

24
бо на - оу - чи - сѧ въ - пи - ти пре - пѣт.

Heirmos 8

25

Не - сте-ра оу-о-роу - жь вѣ - ро - ю на

26

лю - га бо - роу - ща - сѧ по-сълалъ к - си

27

к - го-же и по-бѣ - дивъ о - бразъ га - вла - ше

28

не - ви - ди-ма - го ȥми-га моу - дре Дь-ми - три - к

29

тѣмь - же по - кмъ вѣрь - но Го - спо - да въсп.

Heirmos 9

30

Прѣ - сто - лоу Бо - жи-ю свѣ - тьло пре - сто-га моу - дре

31

Дь - ми-три-к не ȥа - боу - ди насъ иъ чь - стьно

32

мо-ли - сѧ о нашемь о-ка-га - ии страиьнѣмь свѧ - те ны-нѣ

33

по - ю - щимъ тво - ꙗ ве - ли - чи - ꙗ ꙗ - ко въ - ꙁи - ра - кмъ

34

на - дѣ - ю - ще - сѧ твьр - до на тво - ю моль - боу.

Michel Stavrou

Le premier traité sur la procession du Saint-Esprit de Nicéphore Blemmydès

Présentation, édition critique et traduction annotée

INTRODUCTION

Nicéphore Blemmydès est connu comme la grande figure intellectuelle du 13ème siècle byzantin. Par son savoir encyclopédique et ses recherches dans tous les domaines de la connaissance, il s'est révélé comme l'un des premiers artisans de la pré-Renaissance. On connaît moins ses travaux de théologien. L'objet de cette présentation, réédition critique et traduction du *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit* est de mettre en évidence de façon sommaire sa contribution importante dans l'histoire de la théologie byzantine, notamment en pneumatologie[1].

I. ÉTUDE DU TRAITÉ

1. *Objet du texte, genre littéraire, destinataire*

L'objet du texte

Dans l'introduction de son traité[2], Nicéphore Blemmydès annonce clairement qu'il se propose de réfléchir sur la «question posée» (προκείμενον ζήτημα): «à savoir si le Saint-Esprit procède d'auprès du Père par le Fils, *ou bien* s'Il procède du Père immédiatement et non par le Fils»[3]. On voit d'entrée de jeu que le Traité s'inscrit dans le contexte d'un affrontement entre deux opinions théologiques jugées inconciliables. Nicéphore pose une question presque fermée, sous la forme d'une simple alternative sans échappatoire. La mise en forme de la

---

[1] Je remercie particulièrement M. le Professeur B. Flusin et le R. P. Dr J.-A. Munitiz d'avoir revu avec une grande attention le premier état de cet article qui s'inscrit dans le cadre d'une thèse de doctorat préparée à l'Université de Paris-IV Sorbonne et consacrée à la théologie trinitaire de Nicéphore Blemmydès.

[2] Le terme λόγος est en fait très général et peut désigner tout type de discours, même du genre laudatif.

[3] «τὸ δέ ἐστιν, εἰ δι' Υἱοῦ τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται Πνεῦμα παρὰ Πατρός, ἢ μὴν ἐκ Πατρὸς προσεχῶς, ἀλλ' οὐ δι' Υἱοῦ» (2, 3-4).

OCP 67 (2001) 39-141

question est d'ailleurs purement rhétorique, puisque Nicéphore fournit d'emblée la réponse: il souligne que sa position est défendue par de nombreux docteurs de l'Église et qu'il s'en est déjà expliqué dans trois lettres. L'objet de cet écrit se veut précisément la démonstration de la justesse de cette première réponse: L'Esprit procède du (ἐκ) Père — ou d'auprès (παρά) du Père[4] — *par (διά) le Fils*. Mais il s'agit davantage d'une réponse aux objections des tenants de la position adverse que d'un exposé positif et serein de la doctrine reconnue par Blemmydès.

Le genre littéraire: un écrit d'apologétique théologique

Le texte se présente, dès la première phrase, comme un discours s'adressant «à un thérapeute sacré et à tous ceux qui sont versés dans la même science que lui»[5]. Nicéphore veut parler franchement à des "doctes" (σοφοί) qui pourront confirmer ou corriger ses propos[6]. La lettre possède bien un destinataire particulier, le "thérapeute sacré" (ἱερὸν: il s'agit d'un prélat), mais elle doit être diffusée, à travers lui, auprès des "doctes" (destinataires indirects) au jugement desquels se soumet d'avance Nicéphore. Après un court exorde où il expose sa souffrance de se sentir seul, incompris, voire soupçonné dans ses convictions théologiques, Blemmydès reprend l'annonce initiale du (1, 1) et précise, sans évoquer cette fois le "thérapeute", que son traité s'adresse «à des doctes qui cherchent et poursuivent la paix, celle qui réside en Christ» (2, 1-2). On peut comprendre qu'il s'agit d'hommes de paix en toute généralité, qui s'opposent aux chicaneurs évoqués précédemment (1, 10).

Après ces deux références, Nicéphore n'évoque à nouveau ses destinataires direct et indirects qu'en deux passages situés presqu'à la fin de sa lettre, aux ch. 24 et 25:

Au ch. 24, après avoir répondu à l'argument ultime de ses adversaires (23, 1 - 24, 13), il interpelle ses lecteurs: «Mais à présent, vous que l'époque actuelle appelle à entraîner de nombreux peuples vers la concorde selon le Christ, vous allez éclaircir [cette doctrine], vous [les fidèles] de ce même Esprit, en suivant jusqu'au bout les enseigne-

[4] Les expressions παρὰ Πατρὸς et ἐκ Πατρὸς sont équivalentes pour Blemmydès.

[5] «καὶ γὰρ ὁ λόγος πρὸς ἀκέστορα ἱερὸν, καὶ ὅσοι τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης αὐτῷ» (1, 1-2).

[6] Ἐγὼ τοῖς σοφοῖς παρρησίᾳ λαλῶ, καὶ οὔτί μοι δέος ἐκκαλύπτοντι τὴν διάνοιαν· ἢ γὰρ βεβαίωσιν ἢ διόρθωσιν ἡ ἄπταιστος κρίσις ἐπαγάγοι τοῖς λεγομένοις» (1, 2-4).

ments des Pères [...]»[7]. Il est clair que cette harangue s'adresse à des pasteurs et sans doute même à des évêques, les λαοί désignant les communautés chrétiennes dont ils ont la charge mais aussi celles avec lesquelles ils sont invités à restaurer l'ὁμόνοια κατὰ Χριστόν. L'allusion, dans ce contexte, est claire et vise la restauration de l'unité religieuse avec les chrétiens d'Occident, déjà évoqués de façon assez vague au ch. 16 comme «les autres enfants du Père de l'Héritier»[8]. Les destinataires indirects de la lettre sont donc des évêques favorables à l'union religieuse avec les Latins. La référence initiale aux «doctes qui cherchent et poursuivent la paix, celle qui réside en Christ» (2, 1-2) pouvait viser plus précisément les promoteurs et les artisans de la paix entre les Églises d'Orient et d'Occident.

Enfin, un peu plus loin (ch. 25), pour faire valoir le fait que les pères du Concile de Nicée II ne se seraient pas privés de faire savoir leur opposition si le patriarche Taraise avait professé une doctrine à leurs yeux contestable, Blemmydès prend à témoin le destinataire premier de la lettre et le place par hypothèse dans une situation analogue: «Mais je pourrais à bon escient interroger aussi ta grande Sainteté, assuré de ton humour, de ta simplicité et de ta propension à l'indulgence. Si un jour tu avais énoncé une opinion qui ne fût pas saine — "À Dieu ne plaise que je me trouve dans de pareilles dispositions", disais-tu, "que je me tienne dans pareille pensée, dans pareille croyance!", en martelant tes mots —, tes proches auraient-ils accepté tranquillement la venue d'un être déshonoré? Ne t'auraient-ils pas contredit? Ne se seraient-ils pas dressés contre toi? Pour ma part, je crois qu'ils n'auraient pas reconnu leur propre maître avant qu'il ne se soit débarrassé de son infamie et ne l'ait soumise, en toute justice, aux imprécations de l'anathème»[9]. Tout ce passage nous livre de précieux renseignements sur le destinataire. Il s'agit d'un évêque prestigieux (τὴν σὴν πολλὴν ἁγιότητα et καθηγεμών), ce qui est corro-

---

[7] «νῦν δὲ καιροῦ καλοῦντος ὑμᾶς ἐπὶ <τὸ> πολλοὺς λαοὺς εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν ὁμόνοιαν ἐφελκύσασθαι, διαρθρώσατε ὑμεῖς οἱ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἐντελῶς τοῖς τῶν [...] πατέρων ἑπόμενοι δόγμασιν [...]» (24, 15-18).

[8] «μετὰ τῶν ἄλλων παίδων τοῦ Πατρὸς τοῦ Κληρονόμου» (16, 9).

[9] «Ἐροίμην δ' ἂν προσφόρως καὶ τὴν σὴν πολλὴν ἁγιότητα, τῷ ταύτης ἱλαρῷ καὶ ἀτύφῳ καὶ πρὸς ἀνοχὴν ἑτοίμῳ τεθαρρηκώς. Εἴ τινά ποτε προηνέγκω δόξαν οὐχ ὑγιαίνουσαν, — «Ἀπείη δὲ καὶ γνώμης οὕτως ἔχειν», ἔφασκες, «οὕτω φρονεῖν, οὕτω πιστεύειν», διατεινόμενος —. πότερον ἂν ἠρεμαίως οἱ πλησίον σου τὴν τοῦ δυσφήμου προσήκαντο πάροδον; οὐκ ἂν ἀντεῖπον; οὐκ ἂν ἐξ ἐναντίας σου ἔστησαν; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, μὴ δὲ τὸν οἰκεῖον σφᾶς αὐτοὺς ἐπεγνωκέναι καθηγεμόνα, πρὶν αὐτὸν ἀποσκευάσασθαι τὸ ἀπόβλητον καὶ ταῖς τοῦ ἀναθέματος ἀραῖς ἐνδικώτατα καθυποβαλεῖν» (25, 17-24).

boré par le fait que Blemmydès l'imagine en quelque sorte dans la situation du patriarche Taraise (il n'aurait sans doute pas proposé cette "mise en scène" imaginaire à un évêque obscur). Blemmydès entretenait une relation d'amitié étroite avec ce prélat: il connaît son caractère enjoué et modeste et se permet une hypothèse un brin impertinente à son égard. Il rappelle également une discussion qu'ils ont partagée naguère (imparfait ἔφασκες), dans laquelle il lui avait déjà suggéré cette même hypothèse. Ce passage paraît attester le caractère authentique de la lettre: il ne s'agit pas d'un traité maquillé sous forme de lettre mais bien d'une missive rédigée pour un destinataire concret, même s'il semble que Blemmydès l'ait écrite aussi pour la faire circuler dans les milieux ecclésiastiques grecs favorables à ses thèses théologiques[10]. En ce sens, S. G. Mercati, dans une étude sur laquelle nous reviendrons, laisse entendre que Blemmydès ne pouvait dédier son discours qu'à un destinataire occupant un haut poste de la hiérarchie ecclésiastique[11]. On peut effectivement penser que notre auteur devait s'adresser à un évêque d'un rang important et reconnu pour atteindre son auditoire.

On peut donc considérer ce traité comme une lettre ouverte destinée à un public choisi dont le destinataire attitré était une figure dominante. Il semble difficile de l'envisager comme un discours proprement antirrhétique car il a pour fin de montrer non pas le caractère pernicieux d'une doctrine à rejeter mais la vérité d'une doctrine à défendre. Si l'auteur ferraille sans cesse avec ses adversaires en produisant leurs objections, c'est d'abord, à travers les réfutations qu'il développe, pour défendre sa propre position. En aucun cas Blemmydès ne s'adresse réellement à ses adversaires; l'exorde de la Lettre ne va d'ailleurs pas dans ce sens, puisqu'il y expose sa solitude, sa peine

---

[10] La cause de l'union entre les Églises ne manquait pas, sous les règnes de Jean III et de Théodore II, de partisans parmi les membres les plus influents du clergé byzantin. Outre Jacques, archevêque d'Ochrid, à qui cette lettre est adressée (cf. infra), on peut évoquer Germain, métropolite d'Andrinople, futur patriarche Germain III (1265-66) et négociateur de l'union de Lyon (cf. Georges Métochite, *Historia dogmatica*, éd. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, Rome, 1905, VIII, p. 32-34, n. 23; *EO* 33, 1934, p. 24, n. 5), ou Nicéphore, métropolite d'Ephèse, futur patriarche également (1260) (cf. Georges Métochite, *op. cit.*, VIII, p. 39, n. 28), ou encore Andronic, métropolite de Sardes, qui conduisit une délégation envoyée en 1253 à Rome par Jean III Doukas (cf. *infra*).

[11] Cf. S. G. Mercati, «Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria», in *Actes du IVème congrès international des études byzantines, Sofia, 1934* (= Bulletin de l'Institut archéologique bulgare, IX, 1935), Sofia, 1935 [article repris dans *Collectanea Byzantina*, I, Bari, 1970, p. 99-113], p.172.

et son désarroi. Sa missive est écrite à des amis. Son but est plutôt de fournir à des alliés une argumentation solide, fondée sur la tradition patristique, pour défendre une position pneumatologique.

A cet égard, on peut se demander si l'un des modèles de cette lettre apologétique ne serait pas les *Lettres à Sérapion* d'Athanase d'Alexandrie, où le champion du dogme nicéen fournit des arguments à ses alliés en faveur de la divinité du Saint-Esprit contre la doctrine des Tropiques. On notera que l'enjeu de ce débat s'inscrivait déjà dans la pneumatologie et que Blemmydès accorde dans son argumentation une place centrale à un extrait de l'une de ces Lettres[12] (cf. infra).

Les adversaires théologiques de Nicéphore Blemmydès

Nous n'avons pas d'informations, à partir de la Lettre, révélant l'identité précise des adversaires théologiques de Nicéphore. La Lettre nous donne seulement le détail de leurs arguments, auxquels répond avec soin notre auteur.

Sans reprendre ici le détail de ces arguments, on peut dire à la lecture du compte-rendu qu'en fait Blemmydès qu'il s'agit de conservateurs stricts et formalistes qui ont systématisé et figé la doctrine de Photius, ce qui les amène à rejeter catégoriquement toutes les affirmations des Pères établissant la procession «ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ». Leur hostilité envers les Latins les pousse à refuser cette formule patristique en ce qu'elle semble constituer pour eux un compromis en faveur de la pneumatologie filioquiste (c'est pourquoi Nicéphore cherche d'emblée à montrer qu'il n'en est rien). Mais cette attitude de repli des contradicteurs de Blemmydès les amène finalement à refouler tout un pan de la Tradition ecclésiale.

Dans l'exorde de son traité, Nicéphore nous livre quelque indice: «Si les langues qui tombent d'accord sur le même point sont nombreuses, comment ne sembleraient-elles pas à la plupart des gens l'emporter sur une seule qui penche d'un autre côté? Et si, de plus, parmi celles-là se trouvent celles qui sont prépondérantes, comment le parler vrai pourrait-il aboutir à un bien pour celui qui n'est pas d'accord [avec elles], d'après ce qui est manifeste?»[13] (1, 12-15). De ce propos allusif, on pourrait induire que les adversaires de Nicéphore

---

[12] En (7, 6-12), Blemmydès cite la *Lettre à Sérapion*, I, 20 (*PG* 26, 577C-580A).

[13] Εἰ δὲ καὶ γλῶσσαι πολλαί εἰσιν αἱ συρρυεῖσαι πρὸς τὸ αὐτὸ, πῶς οὐκ ἂν δόξειαν τοῖς πολλοῖς περιγινόμεναι μιᾶς ἑτερορρεποῦς; εἰ δὲ καὶ ὧν αἱ ὑπεροχαὶ, πῶς εἰς ἀγαθὸν ἀποβαίη τῷ ἀσυμφώνῳ τὸ ἀληθευτικὸν, κατά γε δὴ τοὐμφανές;

sont majoritaires et comptent dans leurs rangs les personnages les plus influents (αἱ ὑπεροχαί). Peut-être trouve-t-on là une discrète allusion au cercle des prélats du patriarcat, en lien avec la cour impériale, qui ne montraient aucun empressement à suivre la politique unioniste de la fin du règne de Jean III et du début du règne de Théodore II. On ne peut cependant rien conclure de très précis.

Le destinataire de la Lettre: l'archevêque Jacques de Bulgarie

La tradition manuscrite du texte ne mentionne pas le destinataire de la lettre de Blemmydès[14]. Son nom, l'archevêque Jacques de Bulgarie, apparaît pourtant en sous-titre de la première édition du texte par Léon Allacci. Le *scriptor* grec de la Vaticane tenait cette information des témoignages concordants de deux contemporains de Blemmydès, Georges Pachymère et Jean Bekkos.

Georges Pachymère mentionne en effet le destinataire de la Lettre dans son Histoire: il rapporte qu'en 1279-1280, le patriarche Jean Bekkos recevant de la part des Byzantins des récriminations toujours plus nombreuses contre l'Union de Lyon (1274) fut amené à prendre la plume pour justifier théologiquement l'union décrétée par ce concile. «Lui tombe donc entre les mains, explique Pachymère, l'écrit que le très savant Blemmidès [sic] adressa à l'empereur Théodore et qui commence ainsi: *Celui qui cherche à contretemps et trouve en temps voulu*, et l'écrit qu'il adressa à Jacques de Bulgarie et qui porte en exorde: *Je souffre d'un mal que je vais dévoiler, car c'est à un saint sauveur...*»[15].

Le second témoignage est celui fourni par Jean Bekkos, patriarche de Constantinople partisan de l'Union de Lyon (1274), dans le second Livre qu'il écrivit sur sa déposition: «Je découvre le célèbre Blemmydès [...] qui destine un écrit sur cette question à quelqu'un élu autrefois archevêque de Bulgarie qui avait pourtant choisi d'aller vivre retiré au Mont Athos en raison d'une existence vouée à l'amour de Dieu; beaucoup de personnes encore vivantes témoignent de sa supériorité

---

[14] Contrairement à ce qu'affirme A. Heisenberg, *op. cit.*, p. XLIX, qui sans doute n'avait pas vu lui-même les manuscrits contenant le *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*: sinon il n'aurait pas indiqué un titre partiellement erroné et n'aurait pas mentionné le *Vat. gr.* 1455 qui en fait ne transmet pas ce traité.

[15] Georges Pachymérès, *Relations historiques*, *op. cit.*, [trad. V. Laurent citée ici], Paris, 1984, Vol. II, p. 602-603: «Πίπτει γοῦν εἰς χεῖρας ἐκείνῳ τὰ τῷ σοφωτάτῳ Βλεμμίδῃ [sic] γραφέντα πρός τε τὸν βασιλέα Θεόδωρον, ἀρχὴν ἔχοντα τὸ *Ὁ ζητῶν ἐν οὐ καιρῷ καὶ λαμβάνων ἐν καιρῷ*, καὶ τὰ πρὸς τὸν Βουλγαρίας Ἰάκωβον, τὸ *Ἔστι μοι πάθος ὅπερ ἐξαγγελῶ· πρὸς ἀκέστορα γὰρ ἱερὸν* προοίμιον φέροντα».

dans les lettres, d'ailleurs une preuve précise en est donnée par les œuvres [composées] durant sa vie qu'il a laissées après sa mort. Cet homme avait pour nom Jacques. En lui écrivant, le célèbre Blemmydès déplore la division des Églises, y montrant en même temps que son indignation les motifs de cette division»[16].

Ces deux témoignages convergeants nous livrent le nom du destinataire de la Lettre, ce qui recoupe en outre les conclusions tirées de l'analyse de la lettre (*cf. supra*), celle-ci ayant montré qu'il s'agit d'un évêque byzantin de rang important.

La vie de Jacques de Bulgarie

Quelles sont les informations historiques dont nous disposons sur Jacques de Bulgarie? Jusqu'aux études récentes de S. G. Mercati[17] et de son disciple I. Dujčev[18], on ne savait que très peu de choses de ce prélat, sinon qu'il avait été un successeur de Démétrios Chomatènos comme archevêque d'Ochrid (ou Achrida), siège de l'ancien archevêché de Bulgarie (distinct du nouvel archevêché de Bulgarie fondé en 1187 à Tirnovo, capitale du second empire bulgare[19]). Pachymère (outre la mention évoquée plus haut) le cite dans son Histoire (I, 30 et II, 26) pour lui attribuer par erreur — et à la place de Démétrios

[16] «Τὸν Βλεμμύδην εὑρίσκω ἐκεῖνον, [...] γραφήν τινα περὶ τῆς ὑποθέσεως ἐγχαράττοντα ταύτης πρός τινα Βουλγαρίας μὲν ἀρχιεπίσκοπον τῷ χρόνῳ ἀναδειχθέντα, διὰ δὲ βίου θεοφίλειαν πρὸς ὄρος τὸν Ἄθω ἀναχωρητικῶς ἑλόμενον ζῆν, οὗ καὶ αὐτοῦ τῆς ἐν λόγοις περιουσίας πολλοὶ μὲν τῶν εἰσέτι ζώντων οἱ μάρτυρες, ἀκριβὴς δὲ ἀπόδειξις ἅπερ τῷ βίῳ μετὰ θάνατον ἐκεῖνος καταλέλοιπεν οἰκεῖα συγγράμματα· Ἰάκωβος ἡ κλῆσις ἦν τῷ ἀνδρί. Πρὸς τοῦτον ὁ Βλεμμύδης ἐπιστέλλων ἐκεῖνος τὴν τῶν Ἐκκλησιῶν διάστασιν ἀποδύρεται, τὴν μετὰ τῶν αἰτίων αὐτῆς ἐντεῦθεν παριστῶν ἑαυτοῦ ἀγανάκτησιν». Cf. J. Bekkos, *De depositione sua*, II, 5 (*PG* 141, 976D-977A). Certains byzantinistes comprennent les deux participiales μὲν ἀρχιεπίσκοπον τῷ χρόνῳ ἀναδειχθέντα, διὰ δὲ [...] ἑλόμενον ζῆν comme se rapportant à l'époque de l'envoi de la lettre.

[17] S. G. Mercati, «Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria», *op. cit.*, p. 165-76.

[18] I. Dujčev, «Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie», *Byzantinoslavica* 21, 1960, p. 54-61 (repris dans *Medioevo Bizantino-Slavo* I, Rome, 1965, p. 359-68).

[19] La création de ce nouvel archevêché de Tirnovo répondait à la volonté du tsar Asen Ier d'ériger une Église autocéphale associée au nouvel état bulgare indépendant. Or Ochrid se trouvait alors en territoire byzantin; de plus, l'archevêché, tout à fait hellénisé depuis Basile II, avait perdu son caractère bulgare. Le nouvel archevêché de Tirnovo et le nouvel archevêché autonome de Serbie (en 1220), se constituèrent en partie avec les dépouilles de l'archevêché d'Ochrid. Cf. Δ. Γονης, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Βουλγαρίας*, Ἀθῆναι, 1995, p. 56.

Chomatènos[20] — le couronnement de Théodore Ier Ange (souverain du "Despotat" d'Epire) à Thessalonique en 1225 ou 1227/8[21].

Grâce aux travaux de Mercati et Dujčev, on peut considérer que Jacques (peut-être appelé Proarchios[22]) naquit probablement à la fin du 12ème s. en Achaïe (Péloponnèse), que vers 1222 il se trouvait comme moine au monastère Saint-Mélèce sur les pentes du Cithéron, au sud de Thèbes (Béotie), et que, se distinguant par sa piété et sa haute culture, il fut remarqué par des proches de l'empereur Jean III Doukas Vatatzès, qui le fit nommer archevêque d'Ochrid. On ignore la date précise de son élévation à l'épiscopat[23]. Trop de vides subsistent encore dans la liste épiscopale d'Ochrid[24] pour que l'on puisse avec certitude insérer dans des limites précises la charge de Jacques. Il est cependant à peu près établi qu'elle devait se situer entre celle de Démétrios Chomatènos (1220-1236) et celle de Constantin Cabasilas

---

[20] Comme l'atteste Georges Acropolite: cf. *Historia*, éd. A. Heisenberg, *Georgi Acropolitae, Opera I, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, Leipzig, 1903, vol. I, p. 34. Une lettre de réponse adressée par le Patriarche Germain II à l'archevêque Démétrios Chomatènos qui lui avait écrit fait reproche à celui-ci du couronnement de Théodore Ier Ange qui a porté atteinte à l'unité de l'Église byzantine: cf. Regeste N° 1244, in V. Laurent, *Les Regestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971, p. 52.

[21] Cf. Georges Pachymérès, *Relations historiques*, *op. cit.*, Vol. I, p. 115, n. 4 et p. 190, n. 2.

[22] Ce nom de famille Προάρχιος est fourni par L. Allacci sur la base d'une lecture conjecturale du *Vat. Gr.* 1898 (qui a, après le 17ème s., été rogné à l'endroit intéressant au cours d'une nouvelle reliure) mais n'est pas confirmée par ailleurs. Cf. S. G. Mercati, «Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria», *op. cit.*, p. 169.

[23] A. Failler fixe cette succession aux alentours de 1240. Cf. Georges Pachymérès, *Relations historiques*, *op. cit.*, Vol. II, p. 602, n. 3.

[24] Il n'existe pas — à notre connaissance — d'étude globale récente sur l'histoire médiévale de l'Archevêché d'Ochrid, la plus approfondie étant la thèse de I. Snégarov: *Istorija na Ochridskata archiepiskopija* [= Histoire de l'archevêché d'Ochrida, *en bulgare*], vol. I, Sofia, 1924. Cf. aussi E. Golubinskij, *Kratkij očerk istorii pravoslavnych cerkvej: bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj* [= Précis de l'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine, *en russe*], Moscou, 1871, p. 34-45, 106-140; H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, Leipzig, 1902; S. Vailhé, art. Bulgarie, *DTC* II a, Paris, 1905, et art. Achrida, *DHGE* I, Paris, 1912. Les données plus anciennes de Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, p. 287-300 et Mgr Anthimos, *Χρονολογικὸς κατάλογος τῶν πάλαι ποτὲ ἀρχιεπισκόπων τῆς Α' Ἰουστινιανῆς Ἀχριδῶν* [Catalogue chronologique des anciens archevêques de Prima Justiniana, en grec], *Ekkl. Aletheia*, 9, 1889, p. 158-60 sont aussi peu fiables que fantaisistes. Ouvrages plus généraux: M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago, 1933; A. D. Karpozilos, *The ecclesiastical controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, [Byzantine Texts and Studies 7], Thessalonique, 1973; D. Nicol, *The Despotate of Epiros (1204-1267)*, Oxford, 1984 [2ème éd.].

(av. 1259 - vers 1261)[25]. Il est très probable qu'elle commença après 1240[26].

Cette nomination à un siège économiquement prospère «constituait sans nul doute un acte de reconnaissance envers cet homme pour ses qualités peu communes» (Dujčev[27]). On peut se demander néanmoins si Jacques a été réellement intronisé à Ochrid. On sait en effet qu'en 1230, Jean Asen avait battu le prince Théodore Ange et annexé une partie de ses États, Ochrid retombant sous le pouvoir des Bulgares. Mais leurs victoires militaires permirent aux Byzantins de récupérer la ville d'Ochrid avant 1246[28] et d'y rétablir leur domination pour plus d'un siècle (malgré quelques troubles intermittents).

Dans des circonstances non élucidées, Jacques fut contraint, vers la fin de 1246, de s'enfuir (ἀποδιδράσκοντος[29]) de son siège épiscopal et de se réfugier à Thessalonique, récemment reconquise par les Byzantins (fin 1246). Il y fut fort bien accueilli par le Grand Domestique Andronic Paléologue (père du futur empereur Michel Paléologue), auquel il était lié depuis peu et à qui il demeura dès lors très attaché: la mort d'Andronic lui donna en 1247 l'occasion d'écrire une *Monodie* et plusieurs poèmes à sa mémoire, qui ont été édités par S. G. Mercati[30]. Ses œuvres poétiques abondent en réminiscences de l'antiquité classique et en citations de l'Ecriture; Allacci les trouve «très élégan-

---

25 Cf. S. G. Mercati, «Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria», *op. cit.*, p. 170. J'ai corrigé la date de la mort de Chomatènos, évaluée aujourd'hui à 1236 (au lieu de 1234). Les dates limites de la charge de Cabasilas sont encore très mal connues (cf. infra).

26 Lorsque Blemmydès passa plusieurs mois en Thessalie et en Macédoine, envoyé par Jean III Doukas à la recherche de manuscrits, il lui fut proposé le siège de l'archevêché d'Ochrid qui venait d'être vacant (*Autobiographie*, éd. Munitiz, CCSG 13, Louvain, 1984, I, 64). On sait que ce séjour de Blemmydès eut lieu en 1239-1240 (cf. J. A. Munitiz, *Nikephoros Blemmydes, A Partial account*, Louvain, 1988, p. 21; F. Bredenkamp, *The Byzantine empire of Thessaloniki (1224-1242)*, Thessalonique, 1996, p. 248). Le siège d'Ochrid fut donc occupé seulement après le départ de Blemmydès, donc au moins en 1240.

27 I. Dujčev, «Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie», *op. cit.*, p. 55.

28 Avant 1246 (cf. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. de l'allemand par J. Gouillard, Paris, 1956, p. 464) et non en 1251 comme l'écrit R. Janin dans l'art. Bulgarie, *DHGE*, Paris, 1937, col. 1135.

29 L'expression est donnée, sans plus de précisions sur les conditions de sa fuite, par Jacques dans sa *Monodie* composée à la mort d'Andronic Paléologue. Cf. S. G. Mercati, «Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula», *Bessarione* 21, 1917, p.81.

30 Cf. S. G. Mercati, «Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula», *ibid.*, p.73-89 & 208-27.

tes»[31] tandis que Dujčev considère la langue de Jacques comme «artificielle et obscure». Nous ne possédons malheureusement plus aucun de ses écrits théologiques renommés, auxquels Jean Bekkos fait allusion. Le simple fait que Jacques soit destinataire de la lettre de Blemmydès, dont le ton apparaît à la fois amical et déférent, permet de penser qu'il était comme lui théologien, et qu'il partageait sa conviction d'une conciliation possible avec les Latins sur la question du *Filioque*, à partir de la formule patristique de la procession du Saint-Esprit "du (ἐκ) Père par (διά) le Fils". Le fait que Nicéphore ait failli lui-même hériter du siège épiscopal d'Ochrid un peu avant que cette charge n'échoie finalement à Jacques rapprocha peut-être les deux hommes...

On ignore la date de la fin de l'épiscopat de Jacques. A partir de quelques allusions de la *Monodie*, Mercati croit pouvoir conclure que Jacques était déjà, en 1247, retiré au Mont Athos. Mais la découverte par I. Dujčev, en 1958, d'une note marginale du manuscrit grec 181 de la Bibliothèque Publique de Leningrad a permis d'établir qu'en octobre 1248 Jacques, en tant qu'archevêque de Bulgarie, avait fait don de deux manuscrits à un monastère de son diocèse[32]. De plus, quelques années plus tard, en 1252-53, Jacques accueillit en personne l'empereur Jean III Doukas Vatatzès († 1254) en visite à Thessalonique, prononçant à cette occasion un discours très élogieux[33]. Il semble donc évident que Jacques était encore archevêque à cette époque.

Après cette date, on ne sait rien de précis. On peut imaginer que Jacques continuait à exercer sa charge à Thessalonique, en se rendant très souvent à l'Athos (ce que suggèrent des passages de la *Monodie*, remarqués par S. G. Mercati), jusqu'au jour où il décida presque naturellement d'abandonner son siège épiscopal pour embrasser complètement la vie monastique qu'il pratiquait déjà. Il est possible — s'il était encore archevêque à cette époque — qu'il ait participé aux discussions sur l'union religieuse, qui eurent lieu entre les légats du

---

[31] Cf. L. Allatius, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, t. II, c. 715. Les poèmes de Jacques y sont déclarés «elegantissima».

[32] Cf. I. Dujčev, «Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie», *op. cit.*, p. 56-58.

[33] Cf. S. G. Mercati, «Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria», *op. cit.*, p. 172-173. Le texte du discours a été édité par S. G. Mercati: «Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula», *op. cit.*, p. 208-221. La date de la visite de Jean III à Thessalonique est donnée par I. Dujčev (à partir de la mention d'une bataille navale ayant eu lieu près de Rhodes): «Die letzten Jahre des Erzbischofs Iakobos von Achrida», *Medioevo Bizantino-Slavo*, I, Rome, 1965 [reprise de *BZ* 42, 1942-49], p. 351.

pape Alexandre IV et l'empereur Théodore II Laskaris en octobre 1256 (cf. infra), mais ceci n'est qu'une pure hypothèse.

On ignore malheureusement la date précise d'intronisation du successeur de Jacques, Constantin Cabasilas, qui aurait pu fournir un *terminus ante quem* à la date de démission de Jacques. On sait seulement qu'elle se situe certainement avant septembre 1259[34].

Jacques acheva sa vie comme moine dans un monastère athonite[35]. Jean Bekkos le mentionne comme déjà mort depuis longtemps dans un écrit qui date au plus tard de 1297 (date de la mort de Jean): Jacques mourut donc "un certain nombre d'années" avant 1297.

2. *Datation du Traité*

A la lecture du témoignage de Bekkos cité plus haut, Allacci, Heisenberg et Barvinok considéraient que Jacques, à l'époque où la lettre de Blemmydès lui avait été adressée, avait cessé depuis longtemps déjà d'exercer sa charge et vivait en moine reclus dans un monastère de l'Athos[36]. Or la phrase de Bekkos ne nous semble pas présenter ce sens précis[37]. De plus, l'analyse de la lettre nous a montré que celle-ci s'adresse bien à un évêque en fonction. Jacques était donc encore en charge du siège d'Ochrid (au moins aux yeux de Blemmydès) lorsque la lettre lui fut écrite.

---

[34] Il semble que Constantin Cabasilas fut métropolite de Durazzo (Dyrrachion) avant 1235, puis archevêque de Strumitza (Tibérioupolis), et enfin archevêque d'Ochrid avant sept. 1259, sous les règnes de Théodore II Laskaris et Michel VIII Paléologue. Cf. I. Snégarov, *op. cit.*, vol. I, p. 211; J. Gouillard, art. Cabasilas (Constantin), *DHGE*, t. 11, Paris, 1939, col. 13; *PLP*, fasc. 5, N° 10097. A. Papadopoulos-Kerameus considère que Cabasilas est devenu archevêque d'Ochrid vers 1260 (*BZ* 8 (1899), p. 76). La solution juridique émanant d'un archevêque d'Ochrid vers 1250, dont le texte a été édité par A. Papadopoulos-Kerameus (*Ἀνάλεκτα Ἱεροσολ. Σταχ.*, t. I, 1891, p. 474-476) serait donc de Jacques Proarchios, et non de Cabasilas (comme le croyait A. Papadopoulos-Kérameus en 1891).

[35] Mercati pensait que l'higoumène de la Grande Laure Jacques, mentionné dans un acte athonite datant de 1288, n'était autre que l'ex-archevêque de Bulgarie (cf. S. G. Mercati, «Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria», *op. cit.*, p. 170), mais I. Dujčev a montré qu'il y avait sans doute confusion sur le nom de Jacques et qu'il s'agissait là d'un autre personnage de même nom (cf. I. Dujčev, «Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie», *op. cit.*, p. 59).

[36] Cf. L. Allatius, *Graecia orthodoxa*, t. II, Rome, 1659, p. 43; A. Heisenberg, *Nic. Blem. Curric. Vitae* [*op. cit.*], p. XLV; B. Barvinok, *Nikifor Vlemmid i ego sočinenija*, Kiev, 1911, p. 114, n. 1.

[37] Cf. *supra* pour le texte. La phrase de Bekkos nous semble trop imprécise pour pouvoir être exploitée.

D'autre part, une lecture attentive du second traité de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit, adressé à Théodore II Lascaris, fait apparaître celui-ci grosso modo comme un résumé de la lettre adressée à Jacques: un grand nombre d'arguments développés pour Jacques y sont repris mais de façon plus concise: Blemmydès y expose sa pensée de façon plus synthétique. Dans le même sens, les quatre manuscrits subsistants qui contiennent les deux traités présentent tous en premier celui adressé à Jacques et ensuite celui adressé à Théodore. Ces deux indices[38] nous portent à penser que la lettre à Jacques est antérieure à celle adressée à Théodore II. La date de la mort de Théodore II (16 août 1258) offre donc un *terminus post quem non* pour la date de composition de notre lettre.

Deux points de la *Lettre à Jacques* peuvent aussi nous aider à la dater: Le premier, comme l'indiquait déjà Heisenberg, est le passage (24, 15-18) où Blemmydès interpelle les évêques favorables à la restauration de l'unité des Églises[39]. Le second, non moins éclairant, est le long passage (16, 1-9) où Blemmydès développe la métaphore biblique du puits à déboucher, que nous citons presqu'entièrement: «Si aucun des saints n'a encore enseigné clairement que c'est par (διά) le Fils que la procession de l'Esprit s'effectue d'auprès (παρά) du Père, nous ne sommes pas forcés, nous non plus, de creuser un puits nouveau[40]. Mais si ce puits avait été creusé de longue date et qu'une main de Philistin l'ait obstrué ou comblé, est-ce qu'il n'y aura pas un jour quelqu'un pour le nettoyer complètement et, après avoir enlevé la terre abondante de l'ignorance, trouver l'eau vive et ramener le troupeau funestement dispersé des brebis du pâturage à l'Unique engendré et Bien-aimé, en vue d'avoir à nouveau, par le pasteur commun, un troupeau unique, au besoin après avoir imité la condescendance du Bon Pasteur Lui-même? Allons donc, avec les autres en-

[38] Ces indices étaient déjà remarqués par A. Heisenberg, *Curriculum Vitae...*, p. XLIX.

[39] Cf. A. Heisenberg, *Nic. Blem. Curric. Vitae* [*op. cit.*], p. XLV-XLVI. Le texte est le suivant: «νῦν δὲ καιροῦ καλοῦντος ὑμᾶς ἐπὶ τὸ πολλοὺς λαοὺς εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν ὁμόνοιαν ἐφελκύσασθαι, διαρθρώσετε ὑμεῖς οἱ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἐντελῶς τοῖς τῶν [...] πατέρων ἑπόμενοι δόγμασιν [...]» (cf. trad. cit. supra).

[40] Le puits est vu par Blemmydès comme une image de la recherche théologique qui permet à l'homme d'atteindre l'eau vive des vérités de la foi, en enlevant la "terre de l'ignorance" qui l'en sépare. La métaphore est reprise d'Origène (cf. note afférente dans la partie Traduction).

fants du Père de l'Héritier [...]»[41]. Malgré ses aspects cryptiques, l'image fait assez clairement allusion à des efforts généreux à fournir (à l'image de la συγκατάβασις du Christ) pour revenir à l'unité ecclésiale avec les Latins (les "autres enfants du Père de l'Héritier"). Ces deux extraits laissent penser que la lettre est écrite dans un contexte de tractations théologiques entre les Grecs et les Latins, même si, comme le suggère l'introduction, celles-ci rencontrent l'opposition tenace d'une majorité de théologiens byzantins. Il nous faut donc examiner les différentes périodes où un dialogue avec les Latins était plus ou moins engagé.

Le dialogue de 1234 à Nicée auquel Blemmydès participa[42] est exclu car trop ancien par rapport à l'épiscopat de Jacques. Celui de 1250 à Nymphée, où Blemmydès joua également un rôle de premier plan, pourrait être envisagé a priori, mais le récit qu'en donne Blemmydès dans son *Autobiographie*[43] cadre trop mal (malgré une réécriture possible) avec l'impression d'ensemble qui se dégage de notre lettre: Nicéphore n'y fait que repousser les arguments des Latins sans proposer la moindre ouverture ni même mentionner la procession de l'Esprit "du Père par le Fils" — formule qui pourrait éventuellement être reçue par les Grecs (mais qui n'est même pas évoquée par Nicéphore). Le fait que trois autres lettres aient déjà été écrites sur le sujet dont traite la *Lettre à Jacques* (2, 7-8) montre que la doctrine de Blemmydès était mûre, et donc que du temps avait passé depuis l'attitude intransigeante dont témoigne le dialogue de 1250. La lettre à Jacques a donc sans doute été écrite bien après 1250.

Après 1250 et avant 1258 (*terminus post quem non* de la composition de la lettre), deux périodes de tractations politico-théologiques entre Nicée et Rome sont connues des historiens.

La première se situe vers 1253-54 à la fin du règne de Jean III: celui-ci, après la détérioration, dès 1251, de l'alliance anti-romaine des

---

41 «Εἰ μὲν οὐδέπω σαφῶς οὐδεὶς τῶν ἁγίων ἐδίδαξε τὸ δι' Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι παρὰ Πατρός, οὐδ' ἡμεῖς ἀνάγκην ἔχομεν ὀρύσσειν φρέαρ καινόν. Εἰ δ' ἔκπαλαι τοῦτο τὸ φρέαρ ὠρώρυκτο, Φιλιστιαίου δὲ χεὶρ ἐνέφραξεν ἢ συνέχωσεν, οὐκ ἀνακαθαριεῖ τις αὐτό ποτε, καὶ τὸν χοῦν ἐκφορήσας τὸν πολὺν τῆς ἀγνοίας, εὑρήσει τὸ ζῶν ὕδωρ, καὶ τῶν τῆς νομῆς προβάτων τὸ σύνταγμα διατμηθὲν οὐ καλῶς εἰς μίαν πάλιν ποίμνην διὰ τοῦ κοινοῦ ποιμένος ἐπισυνάψει τῷ Μονογενεῖ καὶ Ἀγαπητῷ, ἔστιν οὗ καὶ τὴν αὐτοῦ δὴ τοῦ καλοῦ Ποιμένος ἐκμιμησάμενος συγκατάβασιν; Φέρε δὴ μετὰ τῶν ἄλλων παίδων τοῦ Πατρὸς τοῦ Κληρονόμου [...]». Pour notre explication de ce passage, voir les notes correspondantes dans la partie Traduction.

42 Cf. *Autobiographie*, *op. cit.* (II, 25-40).

43 Cf. *Autobiographie* (II, 50-60).

empires germanique et byzantin, entreprit de renégocier entièrement avec le pape Innocent IV la question de l'union des Églises. Des délégués romains vinrent même jusqu'à Nicée en 1253 discuter de ces questions avec l'empereur et le patriarche[44]. Dans une lettre adressée au pape, Jean III, engageant gravement l'Église byzantine, proposait notamment la reconnaissance de la primauté romaine, un serment d'allégeance du clergé byzantin à la personne du pape et la reconnaissance de la Curie romaine comme tribunal d'instance pour les clercs byzantins, le tout en échange de l'abandon de l'ancienne capitale byzantine par les Latins et de la restitution aux Grecs du siège patriarcal de Constantinople[45]. Le projet rencontra l'intérêt d'Innocent IV qui semblait accepter l'idée d'abandonner l'Empire latin à son sort, l'existence même de cet État ayant objectivement aggravé le schisme entre Grecs et Latins[46], face à une menace musulmane grandissante. Le patriarche Manuel II, peut-être convaincu par l'empereur, écrivit même, durant l'été 1253, une lettre engageante (quoique prudente) au pape[47]. Celui-ci reçut à Rome, probablement au début

---

[44] Cf. V. Laurent, *Les Regestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971, p. 126, N° 1319. Une lettre de Manuel II au pape, écrite durant l'été 1253 (cf. infra), évoque cette venue à Nicée des délégués du pape.

[45] Cf. Regeste N° 1812, in F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, Munich, 1977, p. 46-47; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, VI, Ière P., Paris, 1914, p. 154 (note); V. Laurent, «Le Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée», *EO* 34, 1935, p. 48.

[46] Cf. M. Angold, *Byzantine Government 1204-1261 — A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford, 1975, p. 16.

[47] Cf. Regeste N° 1319, in V. Laurent, *Les Regestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971, p. 126-128; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903, p. 368, 756-759: l'auteur donne des extraits du ms. *Oxon. Barocc.* 131 du 13ème s. (l'un des mss de miscellanées les plus importants de la Bibl. Bodleiana): il s'agit d'une lettre alors inédite du patriarche Manuel II écrite au pape Innocent IV à la fin de l'année 1253, où le patriarche recommande ses envoyés auprès de la Curie et répertorie les points théologiques à aborder lors des discussions (f. 360v-361r). W. Norden considère à tort le texte qui suit la lettre au pape (et se trouve aux f. 361r-363v) comme un court mémoire envoyé avec la lettre et "résolvant" la question de la procession du Saint-Esprit en proposant aux Latins la formule ἐκ Πατρὸς διὰ Υἱοῦ. En fait, Norden n'y a pas reconnu la *Lettre* de Blemmydès *à Théodore II* (ou *Traité* II) *sur la proc. du Saint-Esprit* (cf. N. Wilson, «A Byzantine Miscellany: MS. Barocci 131 described», *JÖB* 27, 1978, p. 170). Trompé par la méprise de W. Norden, M. Angold croit pouvoir écrire: «The Patriarch Manuel II even put forward what might have been a satisfactory solution to the problem of the procession of the Holy Spirit» (M. Angold, *op. cit.*, p. 16). La même interprétation erronée se retrouve dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, VI, Ière P., Paris, 1914, p. 153-155 (la longue note). Il n'est pas tout à fait certain que la Regeste N° 1319 date bien de 1253, comme le proposait V. Laurent. Un ouvrage récent (A. Franchi, *La svol-*

de l'automne 1254, une délégation d'évêques byzantins[48] à laquelle il remit en retour une lettre pour l'empereur Jean III, lui signifiant son accord de principe[49]. Les tractations ne purent aller plus loin entre les deux parties, puisque la fin de cette année 1254 vit la mort inopinée de tous les protagonistes: Manuel II (1er novembre), Jean III (3 novembre) et Innocent IV (7 décembre).

Le nouvel empereur Théodore II Laskaris (4 novembre 1254), déçu par la lettre de réponse d'Innocent IV, qui lui paraissait équivoque et de nature dilatoire, mais aussi par l'attitude jugée trop molle et compromise des évêques délégués par Jean III[50], se décida à entamer de nouvelles démarches et il envoya cette fois à Rome des fonctionnaires civils, au début de l'année 1255[51]. Le nouveau pape Alexandre IV, bien plus prudent que son prédécesseur, accueillit les apocrisiaires de l'empereur et envoya à son tour pour des entretiens auprès du basileus un groupe de légats (dominicains) — ayant à leur tête l'évêque d'Orvieto — avec pour consigne de ne rien concéder d'important aux Grecs[52]. Ayant quitté l'Italie en juillet 1256, les légats arrivèrent en Macédoine où le basileus faisait campagne, et malgré quelques difficultés — dont le récit par Georges Acropolite a donné lieu à une mésinterprétation de quelques historiens[53] —, ils réussirent à rencon-

---

ta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254)..., Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 21, Rome, 1981), malgré quelques imperfections signalées par A. Failler (recension dans *REB* 40, 1982, p. 251-3), apporte en effet de nouveaux éléments qui pourraient remettre en question cette datation. Cela nécessiterait une étude historique plus approfondie.

[48] La délégation, conduite par le métropolite Andronic de Sardes, comprenait Georges Kleidas, métropolite de Cyzique, et l'higoumène du monastère de l'île d'Oxeia Arsène Autoreianos (le futur patriarche Arsène). Cf. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, Munich, 1977, p. 47.

[49] Cf. V. Laurent, «Le Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée», *EO* 34, 1935, p. 38.

[50] Cf. par ex. la *Lettre* XVIII adressée à Blemmydès, où il s'emporte contre Andronic, métropolite de Sardes, le chef de la délégation byzantine (cf. N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII ... Appendix III. Nicephori Blemmidae* [sic] *Epistulae* XXXIII..., Florence, 1898, p. 24).

[51] Théodore II songeait à réunir un grand concile qui déciderait des questions de dogme et d'organisation qui divisaient les Églises. Il considérait qu'au cas où aucun accord ne serait trouvé, ses prérogatives impériales lui permettraient d'imposer ses propres décisions au concile. Une telle conception de l'autorité impériale n'était guère compatible avec la poursuite de négociations difficiles exigeant des concessions de part et d'autre. Cf. J. Draeseke, «Theodoros Laskaris», *BZ* 3 (1894), p. 512-513.

[52] Cf. V. Laurent, *ibid.*, p. 40-41.

[53] Georges Acropolite raconte que les envoyés du Pape étaient en route vers Nicée et qu'avant même qu'ils fussent parvenus en Macédoine, il dut lui-même les faire pa-

trer Théodore II à Thessalonique et à s'entretenir avec lui en octobre - novembre 1256. On sait que la négociation échoua et que Théodore II mit fin aux discussions, les légats ne pouvant l'assurer que le Saint-Siège s'efforcerait de le soutenir dans sa politique de reconquête de la capitale byzantine ni qu'il supprimerait le patriarcat latin de Constantinople[54].

Il est difficile a priori de situer notre traité par rapport à ces deux périodes[55]. Cependant, une analyse attentive du passage (16, 3-9) de la Lettre fait valoir que celui que Nicéphore appelle de ses vœux à retrouver l'eau vive de la vérité dogmatique sur la procession de l'Esprit et à ramener le troupeau chrétien dispersé au Christ est très probablement l'empereur Théodore II[56]. Cela nous amène à penser que la période de tractations évoquée par la Lettre est celle de 1255-56. De plus, le fait même que dans son appel voilé à une intervention décisive de Théodore II, Nicéphore semble exprimer un espoir mêlé d'expectative et d'incertitude[57] montre qu'au moment où il rédigeait sa lettre il ne paraît pas avoir eu connaissance d'une négociation entamée. On peut supposer à bon droit que Nicéphore, bien informé qu'il était — vu son prestige et sa position privilégiée à la cour impériale, en tant qu'ancien précepteur du basileus (malgré la disgrâce

---

tienter sur l'ordre de Théodore II (G. Acropolite, *Historia*, 67 (éd. Heisenberg, Leipzig, 1903, p. 139-140)). Des historiens comme Heisenberg (*Nic. Blem. Curric. Vitae* [*op. cit.*], p. XLIX) ont confondu cette délégation avec celle que le pape Innocent IV se préparait à envoyer en 1254 (et qui ne partit jamais), et ils ont cru à tort que Théodore II avait renvoyé définitivement les légats. Cf. V. Laurent, *ibid.*, p. 42-43.

[54] Cf. V. Laurent, *ibid.*, p. 50-53. Il est certain que Théodore II n'était pas prêt à accepter comme son père Jean III une sujétion de l'Église byzantine au siège romain.

[55] L'*Autobiographie* de Blemmydès n'apporte malheureusement aucun élément déterminant pour notre recherche, la période du règne de Théodore II y étant traitée de façon trop elliptique. J. A. Munitiz suppose que la période de réclusion définitive de Blemmydès dans son monastère commença vers 1256 (cf. J. A. Munitiz, *Nikephoros Blemmydes, A Partial account*, Louvain, 1988, p. 24). C'est un *terminus ante quem* probable (mais incertain) pour la rédaction de la Lettre à Jacques.

[56] Pour Blemmydès, en effet, l'empereur est, par sa fonction, celui qui "rassemble tout et se tient au-dessus de tout", "Dieu par grâce" ("κατὰ χάριν θεός", cf. *Lettre* X *à Théod. II Laskaris*), "fils du Très-Haut", "l'oint du Seigneur": cf. *Lettre* XIV *à Théodore II Laskaris*: «Συνδέεις τὰ διῃρημένα καὶ τὰ διεστῶτα ἑνοῖς, ὁ χριστὸς τοῦ Κυρίου, τῆς φύσεως τὸ ἐξαίρετον, τῆς γνώμης τὸ ὑπέρτατον, [...] ὁ πάντα συλλαβὼν καὶ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ ὑπὲρ πάντα καθεστηκώς, οἷα θεὸς καὶ Ὑψίστου υἱός». Théodore II convenait a priori pour remplir les tâches décrites (retrouver la vérité et rétablir l'unité) puisqu'il se trouvait être à la fois empereur et théologien et, par sa fonction, était «à l'image de la συγκατάβασις du Christ».

[57] Nous accordons un tel sens au ποτε de la question posée (16, 5).

passagère qui avait suivi l'affaire de la Marchesina vers 1248[58]) —, n'aurait pas manqué de faire allusion à l'existence des entretiens de l'automne 1256 si ceux-ci avaient eu lieu au moment où il rédigeait sa lettre à Jacques. Tout laisse donc penser que la Lettre a plutôt été écrite au tout début des démarches de 1255-56, en un temps où Nicéphore plaçait ses espoirs dans le règne commençant de son ancien élève, et où il pouvait avoir encore à l'esprit la dynamique du dialogue entrepris par Jean III en 1253 mais prématurément interrompu l'année suivante[59].

Théodore II, avant et pendant ses manœuvres diplomatiques de 1255-56, fit appel à des théologiens pour préparer ses discussions et faire des propositions pragmatiques allant dans le sens d'une conciliation par rapport à son intime conviction théologique[60]. Il est probable que la *Lettre à Jacques* est à situer au début de cette période[61]. Si l'on s'en tient à ces conclusions[62], on peut considérer que la *Lettre à Jacques* a probablement été rédigée au cours de l'année 1255, sans plus de précision — ce qui signifierait en particulier qu'en 1255, Jacques était encore archevêque d'Ochrid.

---

[58] C'est cette année-là que J. Munitiz situe cet épisode tumultueux (cf. J. A. Munitiz, *Nikephoros Blemmydes, A Partial account*, Louvain, 1988, p. 24-25).

[59] Nicéphore éprouvait une certaine inimitié envers Manuel II qui, entre autres faits, avait (vers 1250?) critiqué (vainement) la christologie de Blemmydès devant le saint-synode (*Autobiographie*, II, 50-60, éd. Munitiz, p. 67-73): cette donnée rend fragile l'hypothèse d'une collaboration théologique entre les deux clercs pour la préparation de ce dialogue qui n'eut finalement pas lieu.

[60] Théodore II était personnellement plutôt hostile à la position théologique défendue par son ancien maître Nicéphore puisque, théologisant lui-même, il avait prôné (avant 1254) que le Saint-Esprit ne procède pas par le Fils mais est donné par Lui: «ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ οὐκ ἐκπορεύεσθαι μέν φαμεν, διὰ τοῦ Υἱοῦ δέ φαμεν χορηγεῖσθαι». Cf. Théodore II Lascaris, *Lettre à l'évêque de Cotrone*, 13-15 (éd. H. B. Swete, *Theodorus Lascaris Junior. De processione Spiritus oratio apologetica*, Londres et Edinburgh, 1875, p. 2).

[61] C'est dans ce cadre que se situe probablement aussi la rédaction du second Traité de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit adressé à Théodore II (cf. V. Laurent, «Le Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée», *EO* 34, 1935, p. 45).

[62] Trompé par sa mauvaise interprétation du passage de l'*Histoire* d'Acropolite évoqué plus haut, Heisenberg (*Nic. Blem. Curric. Vitae* [*op. cit.*], p. XLIX) conclut que la Lettre à Jacques aurait été écrite en 1253. Or, sous le règne de Jean III, Blemmydès n'aurait sans doute pas invoqué, même à mots couverts, l'intervention d'un empereur théologien, c'est-à-dire celle de Théodore II. Cela eût été insultant pour Jean III.

3. *Structure sommaire et apport théologique du Traité*

A défaut d'une analyse théologique du traité, nous nous bornerons ici à en présenter la structure sommaire et à livrer les conclusions d'une première lecture en ce qui concerne la vision pneumatologique de Blemmydès.

Nicéphore Blemmydès défend, sur la base de la tradition patristique, la doctrine que l'Esprit procède d'auprès (παρά) du Père par (διά) le Fils. Il répond aux objections des théologiens byzantins conservateurs qui ont pétrifié les formules de Photius établissant la procession du Père seul (ἐκ μόνου τοῦ Πατρός).

Mis à part l'introduction (1-2) et la brève conclusion (27, 13-22), le traité semble élaboré sous forme d'un triptyque: la première partie se présente comme l'exposé des fondements patristiques de la doctrine pneumatologique soutenue par l'auteur (3-15); la seconde est la réfutation d'une série d'objections produites par les adversaires de la position de Nicéphore (17, 1 - 24, 13); la troisième enfin développe le modèle de doctrine pneumatologique que constitue pour l'auteur la confession de Taraise (qui reconnaît la procession de l'Esprit "du Père par le Fils") adoptée par les Pères de Nicée II (24,20 - 27,12; entre ces trois parties, deux sections (ch. 16 et 24, 14-19) jouent le rôle de charnières et se dégagent en même temps du reste du traité par leur souffle oratoire particulier.

Les conclusions d'une première lecture théologique de ce traité sont les suivantes:

1. Blemmydès entend que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils dans le sens où l'«énergie» divine se répand éternellement du Père, par le Fils, à l'Esprit, qui en est le dispensateur privilégié auprès de la création. En ce sens, l'Esprit est dit *exister par le Fils*.

2. Il considère que l'Esprit tient son existence hypostatique du Père seul qui est la cause unique et le principe unique dans la Trinité. En ce sens précis, il se révèle fidèle à la théologie photienne, même s'il ne s'en tient pas à un anti-latinisme clos.

3. S'il ne dialogue pas dans ce traité avec la théologie latine (qu'il ne semble connaître qu'assez superficiellement), Blemmydès semble témoigner d'une attitude d'ouverture face à la formule du *Filioque*. Prompt et rôdé au dialogue, il est sincèrement désireux d'un accord avec les Latins en vue de la restauration de l'union des Églises. Il laisse entendre que l'expression "Filioque" pourrait être interprétée de la même façon que l'expression équivalente ἐκ τοῦ Υἱοῦ, courante chez les Pères grecs (surtout alexandrins), c'est-à-dire non pas en un

sens strict et littéral de causalité mais en tant qu'exprimant, dans l'intention, le διὰ τοῦ Υἱοῦ. Cette ouverture, déjà observée chez Nicétas de Maronée, lui permet d'accepter formellement le *Filioque*, tout en excluant la théologie filioquiste — qui menace selon lui l'intégrité de la monarchie du Père: le Fils ne peut être considéré comme cause, principe ou spirateur de l'Esprit Saint mais il est le donateur de l'Esprit comme d'une grâce éternelle reposant en Lui.

4. Dans ses grandes lignes, nous discernons dans la pneumatologie de Blemmydès les notions, voire les expressions, qui seront reprises et développées trente ans plus tard par le patriarche Grégoire (Georges) de Chypre: distinction implicite ὕπαρξιν ἔχειν - ὑπάρχειν (cf. 13, 7-8), doctrine de l'ἀΐδιος ἔκφανσις (cf. 9, 13-15). Cette doctrine fut entérinée officiellement à Byzance par le concile de 1285. De même la résolution que propose le Chypriote au problème multiséculaire du *Filioque* apparaît directement tributaire de l'approche blemmydienne.

5. Au terme d'une lecture sommaire de la *Lettre à Jacques*, nous observons, malgré la différence de perspective, de contexte et d'état d'esprit par rapport aux comptes-rendus des dialogues avec les Latins de 1234 et 1250 (rédigés définitivement en 1265), une stabilité et une cohérence remarquables dans la pensée de Blemmydès.

II. TRADITION MANUSCRITE ET ÉDITION DU TEXTE

Nous abordons dans cette partie la tradition manuscrite et les éditions précédentes du texte et nous exposons les principes de travail qui ont guidé la présente édition et la traduction.

1. *La tradition manuscrite*

Il subsiste six manuscrits complets et un manuscrit incomplet contenant le *Premier traité sur la Procession du Saint-Esprit* de Nicéphore Blemmydès. Les six manuscrits complets sont les suivants, dans l'ordre alphabétique des sigles:

B	Barberin. Gr. 415.
E	Escorial. Gr. ω IV 2.
F	Laurentianus Plut VIII, 26.
P	Parisinus Gr. 1303.
V	Vaticanus Gr. 1115.
W	Vaticanus Gr. 2401.

Le manuscrit incomplet (qui ne contient que les chap. 1-4 du texte) est:

A Ambrosianus Gr. 290 (E 64 sup.)

Nous présenterons chacun des manuscrits complets dans l'ordre alphabétique des sigles, le manuscrit incomplet A étant abordé en dernier lieu. Les liens stemmatiques entre manuscrits seront discutés au paragraphe suivant.

1. Barberin. Gr. 415 (B)

– Papier; v. 1520 (P. Canart); ff. 316; 214 x 155 mm; pleine p.; 23 l.

– Contenu: traités de Jean Bekkos: *De unione Ecclesiarum veteris et novae Romae* (f. 1-72v), *De pace ecclesiastica* (f. 73-88), *De processione Spiritus Sancti* (f. 88v-147); les traités I et II de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit (f. 147v-171); autres traités de Jean Bekkos: *Epigraphae* [recueil de textes patristiques sur la procession du Saint-Esprit] (f. 171-220v), *In Camateri animadversiones* [réfutation de l'*Arsenal sacré* d'Andronic Kamatéros] (f. 221-309), *Sententia synodalis* (f. 310-314).

– Texte: f. 147v-162v.

– Le ms a été copié par une seule main. Vu son contenu, il semble avoir été copié dans un milieu latin ou latinophrone. Il serait des années 1510-1530 (d'après P. Canart qui a examiné quatre filigranes). Il a été utilisé par Allacci qui l'a postillé en plusieurs endroits dans les marges. Il faisait partie de la bibliothèque Barberini au 18ème s.[63].

– Bibl.: ms non encore décrit par les catalogues édités de la Vaticane. Cf. *Inventaire manuscrit des Barberiniani graeci*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 376, f. 536-538.

– Titre: Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυροῦ νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου· λόγος ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ, θεολογεῖσθαι τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον.

– La copie est de bonne qualité dans l'ensemble, malgré quelques fautes d'orthographe (inattention ou confusion phonétique); on trouve quelques omissions parfois dues à des sauts du même au même: 6, 1-2 καὶ — ἐπειδὴ; 6, 10-11 τουτέστι — πρώτου; 20, 5 ἐρημίαν τῆς Αὐτοζωῆς; 21, 4-5 ἡ ἀλήθεια — φησιν.

L'écriture est régulière et de tracé large et appuyé.

---

[63] Nous remercions chaleureusement Mgr P. Canart d'avoir bien voulu examiner le manuscrit et de nous en avoir transmis les données descriptives essentielles.

2. Esc. Gr. ω IV 2 (E)

– Papier; 1422 (f. 334); ff. VIII. 341 (+167a); 202 x 137 mm.; pleine p.; 25 l.

– Plusieurs filigranes: ciseaux (cf. Briquet n. 3666: *Perpignan 1448*), cheval entier (cf. Briquet n. 3567: *Venise 1433*), et enclume (cf. Briquet n. 5955: Perpignan 1420-1425).

– Contenu: traités de Jean Bekkos: *De unione Ecclesiarum veteris et novae Romae* (f. 1-79v), *De pace ecclesiastica* (f. 82-100), *De processione Spiritus Sancti* (f. 100v-162v); les traités I et II de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit (f. 163-188v); autres traités de Jean Bekkos: *Epigraphae* [recueil de textes patristiques sur la procession du Saint-Esprit] (f. 189-240v), *In Camateri animadversiones* [réfutation de l'*Arsenal sacré* d'Andronic Kamatéros] (f. 241-334v), *Sententia synodalis* (f. 337-340v).

– Texte: f. 163-179.

– Vu son contenu, le ms semble avoir été copié dans un milieu latin ou latinophrone. Il a appartenu à Mateo Dandolo[64] dont le nom et le chiffre en grec se trouvent dans la marge supérieure du f. 1 (cf. Graux p. 108; Revilla p. LXXIII).

– Bibl.: G. de Andrés, *Catalogo de los Codices Griegos de la real Biblioteca de el Escorial*, Madrid, 1967, Vol. III, p. 206-207.

– Titre: Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυροῦ νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου· λόγος ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ, θεολογεῖσθαι τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον.

– La copie est de bonne qualité dans l'ensemble, malgré quelques fautes d'orthographe (inattention ou confusion phonétique).

L'écriture est fine et régulière. Le copiste de E (ou de son modèle) semble parfois mal interpréter le texte:

6, 1: δὴ F P V δὲ W δηλαδὴ B E

11, 37 *post* πάλιν *add. sup. l.* πλὴν B E

25, 40: ἄλλα F P V W ἄλλας B E

27, 7: ἐντεταγμένη F P V W συντεταγμένη B E.

[64] M. Dandolo († 1570), homme d'État vénitien, fut ambassadeur de Venise auprès de François Ier puis auprès du Saint-Siège avant de devenir le procurateur de l'église Saint-Marc de 1563 à sa mort. Etant en contact avec les commerçants vénitiens, il avait monté chez lui un cabinet regroupant près de 150 manuscrits grecs anciens dont beaucoup furent acquis après sa mort pour l'Escorial par un ambassadeur de Philippe II d'Espagne. Cf. Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris, 1880, p. 102-107.

3. Laurentianus Plut. VIII, 26 (F)

– Parchemin; vers 1280 [cf. infra]; ff. 275; 280 x 233 mm; pleine p.: 192 x 160 mm.; 33 l.

– Contenu: traités de Jean Bekkos: *De unione Ecclesiarum veteris et novae Romae* (f. 1-35ᵛ), *alia nonnulla* (f. 36-45), *De pace ecclesiastica* (f. 45ᵛ-53ᵛ), *De processione Spiritus Sancti* (f. 54-77), *In Camateri animadversiones* [réfutation de l'*Arsenal sacré* d'Andronic Kamatéros] (f. 77ᵛ-174), réfutation d'un discours de Photius contre les Latins (f. 174ᵛ-202ᵛ), traité contre des écrits hostiles à la paix de l'Église (f. 203-227ᵛ); fragment du Pontifical romain sur le sacre des évêques (f. 228-231ᵛ); fragment du texte de la liturgie de saint Grégoire Dialogos [ou "des saints dons présanctifiés"] (f. 232-235ᵛ); les traités I et II de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit (f. 236-248); traité de Constantin Méliténiote sur l'union entre Latins et Grecs (f. 248ᵛ-274ᵛ).

– Texte: f. 236-244.

– Vu le contenu du ms, l'auteur, selon V. Laurent, devait être un religieux latin d'un des couvents de Péra (on connaît le fameux dominicain "Frère Simon" comme exemple de copiste bilingue). Le ms est à dater de la seconde moitié du 13ème siècle et aurait été copié du vivant de Jean Bekkos († 1297) et de Constantin Méliténiote († 1307): selon V. Laurent, l'écriture «offre la proportion de cursives et d'onciales propre au début du 13ème siècle». Au dernier folio figure une note en latin: «*Liber editus a reverendissimo in Christo patre et Domino Domino Iohanne Patriarca Constantinopolitano cognomine Beco contra Grecos, quod male sentiunt qui negant Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere*», ce qui laisse penser que le ms fut copié du vivant de Jean Bekkos et sous son patriarcat (1275-1282), avant sa déposition en 1285. La suscription d'une œuvre de Constantin Méliténiote (Τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ σοφωτάτου χαρτοφύλακος τῆς ἁγιωτάτης μεγάλης τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας, καὶ τιμιωτάτου ἀρχιδιακόνου τοῦ εὐαγοῦς βασιλικοῦ κλήρου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μελιτηνιώτου λόγος... [cf. PG 141, 1031-2]) abonde en dignités. Or il tomba en disgrâce avec l'arrivée au trône d'Andronic II (1282). Le ms a donc sans doute été copié par un Latin ou un latinophrone autour de 1280.

– Bibl.: A.-M. Bandinius, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florence, 1764, t. I, p. 381-384: "Codex graecus singularis membranaceus. Ms. in 4. maiori Secc. XIV. ineuntis; V. Laurent in *EO* XXIX (1930), p. 398-400.

– Titre: Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυροῦ νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου, λόγος ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφι-

κῶν δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον. Le titre est écrit en onciales de type copte, de la même main que pour le corps du texte.

– La copie est d'excellente qualité, avec quelques très rares fautes d'orthographe. Bien que de souche latine, elle semble très proche de l'original de Blemmydès — notamment par l'accentuation particulière (δε enclitique dans ἀχρονόν δε en 10, 25-26).

4. Par. Gr. 1303 (P)

– Papier; 14ème s.; ff. 176; 212 x 139 mm; pleine p.: 163 x 92 mm.; 24 l. [in ff. 145-162v].

– Plusieurs filigranes (identifiés par nous): ff. 3-4: deux cercles l'un au-dessus de l'autre traversés par un trait s'achevant en croix latine (cf. Briquet n. 3161: *Avignon 1375*, Mosin-Traljic n. 2073: *Sienne 1364*); ff. 156-157: deux croissants (cf. Briquet n. 5369: *Gênes 1369*, Harlfinger, Croissant 21: Sept. 1369, Mistra); ff. 171-174: fruit (cf. Briquet n. 7376: *Sienne, 1355-56*).

– Contenu: recueil anonyme de textes patristiques établissant que l'Esprit Saint procède du Père seul et non aussi du Fils (f. 1-27v); recueil d'arguments du patriarche Photius contre le *Filioque* (f. 27v-34v); commentaire du moine Arsène sur les passages patristiques favorables à la doctrine latine (f. 35-36v); œuvres de Grégoire de Chypre: réfutation de Bekkos (f. 36v-50), apologie (f. 50-66v), confession (f. 66v-69v), lettre à l'empereur Andronic II Paléologue [Πιττάκιον] (f. 70-71v); traité du moine Théodose sur la procession du Saint-Esprit (f. 71v-78); du moine Arsène, de Nicolas de Méthone et d'un auteur anonyme, fragments sur le même sujet (f. 78-143v); résumé anonyme de l'histoire du monde s'achevant en 1296 (f. 144-144v); traités I et II de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit (f. 145-172v); catalogue des empereurs de Constantinople jusqu'à Andronic III (f. 173-174v); catalogue des patriarches de Constantinople jusqu'à Niphon (f. 174v-176).

– Texte: f. 145-162v.

– Vu son contenu, le ms paraît avoir été copié pour le compte d'un orthodoxe. *Terminus post quem*: le patriarche Niphon a été en charge de 1310 à 1314, et Andronic III a régné de 1328 à 1341. Le ms a donc été copié après 1328. L'examen des filigranes incite à le dater, selon nous, autour de 1370. Ancienne cote: Medic-Reg. 2985.

– Bibl.: H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la B. N.*, Paris, 1898, t. I, p. 293-294.

– Titre: Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμύδ(ου), ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν, δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον.

– La copie est plutôt médiocre, et présente de nombreuses fautes d'orthographe, certaines dues à la confusion phonétique, d'autres à l'inattention:

2, 2 ποῦ παρρησιασμένως pour πεπαρρησιασμένως;

2, 5 παρέδωσαν pour παρέδοσαν; 3, 6 ἐπόνυμος; 10, 18 μογενῶς.

On trouve l'omission d'un passage entier, due à un saut du même au même: 5, 25-28 πλὴν — ἐκπορεύεσθαι *om.* P.

L'écriture est nerveuse, les lettres sont tracées larges et épaisses avec peu de liaisons, elles débordent souvent de la ligne, notamment en bas de page. Le copiste a tendance à corriger son modèle: ex.: ajout de ἅγιον après Πνεῦμα en 11, 26.

5. Vat. Gr. 1115 (V)

– papier; 2ème m. 14ème s.; ff. 156; pleine p.; 213 x 145 mm; 35 l. Fait de 21 cahiers quaternions sauf les 9ème et 10ème cahiers qui sont des quinions, le 12ème, ancien quaternion, qui compte 7 folios, et le 13ème, ancien quinion, qui compte 9 folios.

– Contenu: texte grec de la Donation de l'empereur Constantin au pape de Rome (f. 1-1v); les six *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit* de Nicétas de Maronée, archevêque de Thessalonique mort vers 1145 (f. 2-45v); les traités I et II de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit (f. 46-57); discours pneumatologique de Georges Pachymère (f. 57-64v); traductions d'auteurs latins faites par Démétrios Kydonès: traité *De Processione Spiritus Sancti* d'Anselme de Cantorbéry (f. 65-80v), lettre d'Anselme de Cantorbéry à Walram, évêque de Nurenberg, à propos du pain azyme (f. 81-83v), sermon de s. Augustin sur le passage "Vado ad Patrem" (f. 83v-90), sermon du pape Grégoire le Grand sur *Jn* 20, 19 (f. 90-91v), sermon de s. Hilaire lu pour la fête de la Trinité (f. 92-92v); *Tomos* du second Synode des Blachernes (1285), présidé par Grégoire de Chypre, qui rejeta les décisions de Lyon II (1274) (f. 93-97); réfutation du *Tomos* précédent par Jean Bekkos (f. 97-109); lettre de Jean de Fontibus (dominicain) aux moines de Constantinople sur l'Église romaine et la procession du Saint-Esprit (f. 109v-114); version grecque du *Quicumque* ou symbole dit de s. Athanase [formulaire théologique occidental filioquiste du 4-5ème s.] (f. 114-116v); *Tomos* du Synode photien de 889 (dit 8ème Concile) (f. 117-156).

– Texte: f. 46-53.

– Le ms a appartenu à Démétrios Kydonès — né vers 1324, mort vers 1398 (cf. Loenertz, «Démétrius Cydonès», *OCP* 36 (1970), p. 47-52) — puis à Manuel Kalékas ou à Maxime Chrysobergès, frères prêcheurs; il fut ensuite racheté par Théodore Chrysobergès, frère de Maxime, puis transféré à la Bibliothèque Vaticane sous le pape Nicolas V, peut-être après la mort d'André Chrysobergès, frère de Maxime et de Théodore. Le ms est de la seconde moitié du 14ème s., écrit presque entièrement de la main de Démétrios Kydonès (G. Mercati).

– Bibl.: ms non encore décrit par les catalogues édités de la Vaticane. Cf. *Inventaire manuscrit des Vaticani graeci 993-2160*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 323, f. 89v-91v. Cf. V. Laurent, *EO* XXVI, 1927, p. 142; M. Jugie, *EO* XXVII, 1928, p. 396, G. Mercati, «Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota», *Studi e Testi*, 56, Vatican, 1931, p. 159.165.

– Titre: Τοῦ μακαριωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου νικηφόρου τοῦ βλεμμύδου, λόγος ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν, δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον.

– La copie est de bonne qualité, l'écriture est belle, soignée et harmonieuse, mais on constate que le copiste de V a tendance à corriger son texte, parfois par des transpositions ou des ajouts ou des suppressions, comme dans les exemples suivants:

5, 22: τῷ ἁγίῳ τῆς τοιαύτης B E F P W M[65] τῆς τοιαύτης τῷ ἁγίῳ V
5, 24: ἐκ τοῦ Πατρός B E F P W M ἐκ Πατρός V
11, 1: νομίσῃ τις B E F P W τις νομίσῃ V.
11, 30: ἐστὶν οὐσίας E F W PG75,585A οὐσίας P οὐσίας ἐστὶν V.
12, 13: δήπουθεν E F P W *om.* V.
16, 5: εὕρῃ E F V^{ac} W εὕροι P εὑρήσει V^{pc}.
16, 11: ὀρυγῇ E F P W ἀνορυγῇ V.
25, 10: ἀνωμολόγησαν E F P W ἀνωμολογήσαντος V.

Le copiste de V a opéré une correction en s'appuyant sur le texte de Nicétas de Maronée copié dans le même manuscrit (f. 2-45v), et cité par Blemmydès:

6, 7: ἴσως *om.* V Nic.Mar^{ed}.

Il corrige aussi sans doute son modèle d'après le *Contre Eunome* de Basile de Césarée: 10, 3: πρόσληψις E F P πρόληψις V W Bas^{ed}.

---

[65] M = *Monac. Gr.* 229, le meilleur ms pour l'*Arsenal Sacré* de Kamatéros, cité au ch. 5 du texte.

6. Vat. Gr. 2401 (W)

– papier; 14ème s.; 476 pages numérotées; pleine p.; 221 x 151 mm; 24 l.

– Contenu: œuvres ascétiques et théologiques: fragment d'une lettre anonyme sur l'inattention durant la psalmodie (p. 5-9); extrait d'un traité de Michel Oxeitès sur le carême (p. 10); extrait des *Constitutions apostoliques*: VIII, 4,1 -15,10 (p. 11-57); chap. 3 de la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys (f. 59-99); *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur (p. 100-180); éléments d'histoire de la Divine Liturgie (p. 181-233); calcul annoté des années où la loi de Moïse et celle du Christ ont été en vigueur (p. 233-237); commentaire de la Liturgie par Nicolas d'Andide [PG 140, 417-467] (p. 238-296); écrit sur la Liturgie des dons présanctifiés par le patriarche de CP Michel (p. 297-304); lettre de Jean de Fourna à Grégoire Antigonitès (*Ekkl. Alitheia* 3, p. 170) (p. 304-311); autre lettre de Jean de Fourna (p. 311-320); les traités I et II de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit (p. 321-376); citations des Pères sur l'Esprit saint (p. 376-389); discours de Sévérien de Gabala sur l'Esprit saint [PG 52, 813-826] (p. 390-420); commentaire sur Job du Pseudo-Athanase [PG 27, 1344-1348] (p. 421-434); dialogue de Théodore Abou Qourra, évêque de Carrhes, "Sur les cinq ennemis de l'homme" [PG 97, 1461-1469] (p. 435-442); lettre aux Arméniens du patriarche de Jérusalem Thomas [PG 97, 1504-1521] (p. 442-468); extraits de psaumes (p. 471-473 et 1-2); extraits des cantiques du psautier (p. 3-4, 469-470, 475-476).

– Texte: p. 321-357.

– Vu son contenu, le ms semble avoir été copié dans un milieu monastique grec. Une partie du ms (p. 101-237) a été copiée au milieu du 14ème s. par un certain Chariton (p. 237). Le ms a appartenu à Constantin Pagounès de Βείτσα, village du Zagori (en Epire) (cf. deux *ex libris* p. 115 et 240). Il a été acheté à Constantinople en mai 1923 pour la Vaticane (cf. inventaire manuscrit de la Vaticane).

– Bibl.: ms non encore décrit par les catalogues édités de la Vaticane. Cf. *Inventaire manuscrit des Vaticani graeci 1501-2402*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 324, f. 244-245; E. Gamillscheg ..., *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, vol. 3.A-B, Vienne, 1997, N° 610.

– Titre: Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου, λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ ἐστιν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις.

– Noter le ἔρις du ch. 1 où la liaison ἔρ est en forme d'as de pique.

– La copie est d'excellente qualité, l'écriture est belle, soignée, harmonieuse. Le copiste note les iotas adscrits sauf pour les verbes (exception au ch. 16: ὀρυγῇ). Il respecte le δε enclitique dans ἀχρονόν δε (en 10, 25-26).

7. Ambr. Gr. 290 (E 64 sup.) (A)[66]

– Papier; 15ème-16ème s.; ff. III + 264; 220 x 148 mm.

– Contenu: extrait du traité I de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit, *cum scholio* (f. 1-1v); lettre du patriarche Michel à l'empereur (f. 2-3v); divers opuscules du genre ascétique et théologique (f. 4-42v); écrit de Grégoire le Théologien sur l'*Ecclésiaste* (f. 43-56); diverses lettres du genre ascétique (f. 56v-66v); lettres de Grégoire Akindynos: à Barlaam le Calabrais (f. 67-73), à Grégoire Palamas (f. 73v), à David (f. 74-75), au hiéromoine Grégoire (f. 75v-76v); compendium de Jean Chrysostome sur l'A. T. (f. 77-124v); extrait de l'*Archéologie* de Flavius Josèphe (f. 125-125v); extraits d'œuvres théologiques de Joseph Bryennios (f. 126-142); opuscules divers (genre canonique, liturgique, ascétique et hagiographique) (f. 142v-221v); lettre sur la foi des Orthodoxes et des Sarrasins (f. 222-237); apologie sous forme de dialogue contre les Latins (f. 237v-240); écrit contre les Monophysites (f. 240v-246v); divers opuscules (genre homilétique, astrologique, rhétorique, littéraire, etc.) (f. 247-264v).

– Texte partiel [ch. 1 à 4, 9. Inc. ἔστι μοι πάθος— τὴν λύμην ἐπισημήνασθαι]: f. 1-1v.

– Ce recueil de miscellanées, vu son contenu, nous semblerait avoir été copié pour le compte d'un orthodoxe. A. Martini et D. Bassi indiquent (cf. *infra*, p. XLIII) la présence au f. 248 d'un acte (non précisé) daté du 16ème s. mais le début du manuscrit peut être plus ancien.

– Bibl.: A. Martini - D. Bassi, *Catalogus codicum grecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milan, 1906, t. I, p. 319-325 + addendum p. XLIII.

– Titre: Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου, λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ ἐστιν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις.

[66] La collation de l'extrait du traité de Blemmydès a été faite par Mgr. le Dr Cesare Pasini, de Milan, que nous remercions chaleureusement pour son extrême amabilité et le soin apporté à ces travaux.

– La copie est de bonne qualité dans l'ensemble. Nous n'avons pas pu obtenir de photo du manuscrit pour observer l'écriture du copiste.

2. *Étude stemmatique*

De manière générale, si l'on excepte le titre du traité qui admet deux variantes, on constate que la tradition de notre texte est relativement stable, ce qui rend d'autant plus difficile la mise en évidence des liens stemmatiques.

L'existence de deux variantes de titres diversifie les manuscrits en deux familles: B E F P V d'une part, A W d'autre part, le titre paraissant plus ancien dans les manuscrits de la seconde famille. Les deux familles dérivent d'un archétype α probablement sans titre (voir plus bas § 3).

B E F P V ont un ancêtre commun dont ne descendent pas A et W.

Abordons les familles E F P V et A W successivement.

Notons M = Monac. gr. 229, le meilleur ms pour l'*Arsenal Sacré* de Kamatéros. L'analyse des manuscrits montre que F est le témoin le plus ancien. L'étude des citations produites par Blemmydès invite à penser que le texte de F est le plus proche de l'archétype. Nous citons les faits les plus caractéristiques:

5, 15: ἤγουν F P W M PG68,148A ἥως B E V[67]

5, 22: τῷ ἁγίῳ τῆς τοιαύτης B E F P W M τῆς τοιαύτης τῷ ἁγίῳ V

5, 24: ἐκ τοῦ Πατρός B E F P W M ἐκ Πατρός V

10, 25-26: τὸ ἄχρονόν δε F W τὸ ἄχρονόν δὲ B E τὸ ἄχρονον δὲ P V

11, 30: ἐστὶν οὐσίας B E F W PG75,585A οὐσίας ἐστὶν V οὐσίας P

– Relation entre B et E

On a pu remarquer que B et E sont parfaitement identiques par le sommaire et la présentation de leurs textes. On constate de plus que les fautes et omissions de E se retrouvent *toutes* dans B, en particulier:

1, 12 συρρυῆσαι pour συρρυεῖσαι; 4, 1 νενοθεῦθαι pour νενοθεῦσθαι; 8, 5 αἰσθὴν pour αἰσθητὴν; 25, 6 μετεγράφειν pour μετεγγράφειν.

En revanche de nombreuses omissions, propres à B, sont absentes de E. En particulier: 6, 1-2 καὶ — ἐπειδὴ; 6, 10-11 τουτέστι — πρώτου; 20, 5 ἐρημίαν τῆς Αὐτοζωῆς; 21, 4-5 ἡ ἀλήθεια — φησιν. Nous en dé-

[67] La faute ἥως peut s'expliquer simplement par une erreur de lecture: ἤγουν est en effet souvent abrégé en ἤγ, qui, mal écrit, peut être confondu avec ἥς, l'abréviation de ἥως.

duisons que B descend de E. B pourra donc être éliminé de l'apparat critique.

– Relation entre (E P V) et F

On note qu'une faute de F (dans une citation de Basile de Césarée) se retrouve dans E et P: 10, 3 πρόληψις V W: πρόσληψις B E F P (il est probable que le copiste de V a corrigé son texte en se référant à Basile). De même pour la faute suivante: 4, 1 νενοθεῦσθαι P^pc V: νενοθεῦθαι A B E F P^ac W pour νενοθεῦσθαι (les copistes de P et V ont corrigé la faute). On ne trouve aucune faute dissociante de F par rapport à (E P V). F apparaît comme un ancêtre commun de la famille (E P V)[68]. E, P et V peuvent ainsi être éliminés. V étant cependant une copie savante et comportant des corrections intéressantes, nous mentionnerons ses leçons dans l'apparat critique, tandis que E et P seront éliminés.

– Relation entre E, P et V

Les exemples suivants
5, 22: τῷ ἁγίῳ τῆς τοιαύτης E F P M τῆς τοιαύτης τῷ ἁγίῳ V
5, 24: ἐκ τοῦ Πατρός E F P M ἐκ Πατρός V
25, 10: ἀνωμολόγησαν E F P ἀνωμολογήσαντος V
montrent que E et P ne descendent pas de V. Inversement, V ne peut dépendre de E qui lui est postérieur. E et V sont donc mutuellement indépendants.

D'autre part, on constate qu'il manque dans P quatre lignes de texte en 5, 25-28 (erreur de lecture par saut du même au même), qui existent dans V. Cela montre que V ne dépend pas non plus de P. P et V sont donc mutuellement indépendants.

Enfin, les quatre lignes de texte manquantes dans P en 5, 25-28 existent dans E, donc E ne descend pas de P. Et P ne peut descendre de E qui lui est postérieur. E et P sont donc mutuellement indépendants. On constate que E, P et V sont indépendants deux à deux; de plus, on ne peut apparier isolément deux mss parmi (E P V).

---

[68] Il peut sembler curieux que P, copié pour le compte d'un orthodoxe, descende directement de F. Soit F est passé du milieu latin vers le milieu orthodoxe, soit (comme nous l'a aimablement suggéré le R. P. J.-A. Munitiz) P descend d'un ms "frère" de F.

– Relation entre A et W

W ne peut dépendre de A qui est plus tardif. De plus on trouve une faute de W absente de A: 4, 6: τῆς A F P ταῖς E V W.

A et W sont donc mutuellement indépendants. Ils sont également mutuellement indépendants avec la famille E F P V. Le partage par A et W d'un titre identique nous invite à supposer l'existence d'un hyparchétype β descendant, comme F, de l'archétype α.

Reprenons en résumé les acquis de notre analyse:

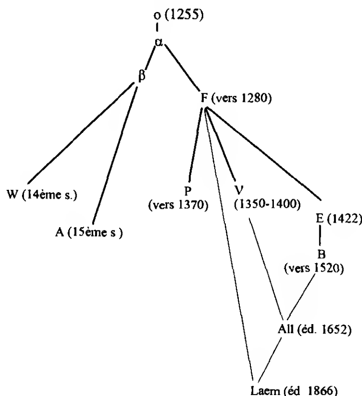
Soit o l'original et α l'archétype.

– E, P et V sont mutuellement indépendants deux à deux et descendent de F.

– A et W sont mutuellement indépendants et descendent d'un hyparchétype β.

– F et β sont mutuellement indépendants.

La prise en compte de ces conclusions nous amène à proposer le stemma suivant comme le plus proche de la réalité:



3. *Le titre du Traité*

Le titre du Traité nous est transmis par la tradition manuscrite selon deux variantes, aucune d'elles n'étant probablement de la main même de Blemmydès[69].

---

[69] Des épithètes comme ἁγιώτατος et φιλοσοφώτατος ont évidemment été ajoutées par des copistes conscients que le traité aurait d'autant plus d'autorité que le prestige de son auteur serait souligné.

(1) Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου, λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὅτι διὰ τοῦ υἱοῦ ἐστιν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις (attestée par A et W).

(2) Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυροῦ νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου, λόγος ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν δι' υἱοῦ καὶ ἐξ υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον (attestée par F et sous une forme très proche par B, E, P et V).

L'existence de ces deux variantes très différentes (1) et (2) nous amène à penser que ces titres ont été donnés, de façon indépendante, aux copies parallèles d'un archétype commun α lui-même sans titre, et ont coexisté assez tôt (en suscription de β et F).

Notre choix entre les deux titres s'est appuyé sur des critères de forme et de cohérence par rapport au contenu du traité:

1- La désignation de l'auteur est plus proche, dans le premier titre (versio brevior) que dans le second, de la forme habituelle — brève — qu'elle prend dans d'autres titres d'œuvres théologiques de Blemmydès: la séquence νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου est analogue à la séquence Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου propre aux deux titres de l'*Autobiographie* de Nicéphore et à celui de la *Lettre Ouverte* (suite à l'affaire de la Marchesina)[70]; elle est aussi quasiment identique à la séquence Νικηφόρου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ Βλεμμίδου qui ouvre le titre de l'*Eloge de Jean le Théologien*[71]. Par contre l'épithète ἁγιωτάτου présente dans le second titre laisse penser que celui-ci fut rédigé après la mort de Blemmydès (1272), peut-être par le copiste de F.

2- On ne trouve pas dans la *Lettre à Jacques* d'expression approchante de celle que donne le second titre, à savoir que l'Esprit δι' Υἱοῦ θεολογεῖται (avec le verbe θεολογεῖν[72] au passif). En revanche on lit en deux endroits des expressions qui ressemblent à celle qu'offre le premier titre: διὰ τοῦ υἱοῦ ἐστιν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις[73].

[70] Cf. *Autobiographie*, éd. Munitiz, p. 3, 47 et 91.

[71] Cf. J. A. Munitiz, «Blemmydes' Encomium on St John the Evangelist», *AnBoll* t. 107, Fasc. 3-4, 1989, p. 302.

[72] Le verbe θεολογεῖν peut signifier: 1. enseigner à propos de Dieu (= "théologiser"); ou 2. reconnaître comme Dieu [le Christ ou l'Esprit Saint]. Dans le contexte, le premier sens nous paraît s'imposer. Le verbe être nous semble donc sous-entendu comme commandant les prépositions διά et ἐξ.

[73] 1) δι' Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι παρὰ Πατρὸς (16, 2-3); 2) Ἤδεισαν γὰρ ἀκριβῶς τοὺς τῶν θεοφόρων πατέρων προέχοντας δι' Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι τεθεολογηκότας ἐκ τοῦ Πατρὸς (25, 28-30).

3- Contrairement à ce qu'annonce le second titre, en aucun endroit du traité on ne trouve que Blemmydès enseigne une doctrine (θεολογεῖν) de la procession du Saint-Esprit ἐκ Υἱοῦ[74]. Il semble n'accepter la formule ἐκ τοῦ Υἱοῦ que comme un équivalent éventuel du διὰ τοῦ Υἱοῦ[75], mais, à chaque fois qu'il résume son point de vue, il se contente d'indiquer le διὰ τοῦ Υἱοῦ[76] et se prononce contre le sens causal du ἐκ τοῦ Υἱοῦ[77].

Ces présomptions nous ont donc conduit à préférer le premier titre, comme sans doute le plus ancien — peut-être contemporain de Blemmydès —, en tous cas le plus conforme au style des écrits blemmydiens et au contenu théologique du traité[78]. L'autre titre et ses variantes sont mentionnés dans l'apparat critique.

4. *Les éditions précédentes du texte*

Les Lettres de Blemmydès adressées à l'Archevêque Jacques de Bulgarie et à l'empereur Théodore II Lascaris (*Traités I et II sur la procession du Saint-Esprit*) ont été éditées pour la première fois par Léon Allacci en 1652, d'après les manuscrit B et V disponibles à Rome, dans son œuvre *Græcia orthodoxa*[79], et accompagnées d'une traduction latine. De là le texte latin fut repris par Raynaldus dans ses *Annales ecclésiastiques*[80]. J.-P. Migne a publié en 1865 les textes grec et latin d'Allacci dans le tome 142 de sa *Patrologie grecque*[81].

---

[74] C'est pourquoi A. Heisenberg contestait l'authenticité de ce titre, reprochant à Allacci de ne pas avoir mentionné la contradiction entre titre et contenu: «[...] iure mireris, quod Allatius hanc inscriptionem falsam et postea additam esse aut non viderit aut consulto silentio praeterierit» (cf. A. Heisenberg, *op. cit.*, p. XLV).

[75] Il ne le dit jamais expressément mais il cite un extrait de Nicétas de Maronée allant dans ce sens (6, 17-18).

[76] Ex: τὸ [ζήτημα] ἐστιν, εἰ δι' Υἱοῦ τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς, ἢ μὴν ἐκ Πατρὸς προσεχῶς, ἀλλ' οὐ δι' Υἱοῦ (2, 3-4). Voir aussi (7, 1-4); (16, 2); (23, 8-9); (25, 28-31).

[77] Λέγομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὡς οὐκ ἂν ἐκ τοῦ Υἱοῦ προηγουμένως λεχθείη τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ· (23, 8-9).

[78] Interrogé sur ce point, le R. P. J. Paramelle, dans une lettre du 8 octobre 1998, considère l'hypothèse que la version (1) du titre est la plus ancienne, comme «hautement vraisemblable». Il considère en outre que la version (2) est l'œuvre d'un copiste «latinophrone».

[79] Cf. L. Allatius, *Graecia orthodoxa*, t. I, Rome, 1652, p. 1-38, 39-60.

[80] Cf. Raynaldus, *Annales ecclesiasticæ*, t. XIII, Coloniæ Agrippinæ, 1694, p. 652-657, 657-660.

[81] Cf. Migne, *PG* 142, 533-565, 565-584.

Allacci n'ayant utilisé pour son édition que les manuscrits B et V, Lämmer (ou Laemmer) a amélioré en 1866 l'édition des deux Lettres de Blemmydès en se fondant également sur l'excellent manuscrit F de la Laurentiana[82] —, et il les a partiellement retraduites en latin (voir le stemma ci-dessus). D'abord reproduite par Theiner en 1870 dans les *Annales de Baronius*[83], cette édition a été reprise en 1887 dans ces mêmes *Annales*[84]. Il faut noter que toutes ces éditions ne comportaient pas d'apparat critique.

5. *Principes de l'édition critique*

Segmentation du texte

La mise en paragraphes du texte reprend les divisions en chapitres de l'édition d'Allacci. Nous avons seulement mentionné pour mémoire entre crochets le début du ch. 19 et le début du ch. 25 qui imposent des coupures malheureuses au milieu d'un développement (pour le ch. 19) et au milieu d'une phrase (pour le ch. 25).

La segmentation du texte proposée par Allacci laisse grandement à désirer car elle fait fi à multiples reprises de la logique interne du développement du texte. Certains regroupements et segmentations opérés de manière artificielle nous semblent contestables et nuisent à la compréhension spontanée d'un texte déjà par lui-même peu facile d'accès. Aussi nous a-t-il paru nécessaire de créer parfois de nouveaux paragraphes (dans le texte grec et dans la traduction en parallèle). En outre, nous proposons une nouvelle subdivision du texte en 22 chapitres signalés en chiffres romains et repérés par des titres synthétiques dans le texte de la traduction.

Présentation de l'apparat critique

Sauf précisions mentionnées ici, nous suivons pour l'essentiel les *Directives pour la préparation des manuscrits* établies par la Collection Sources Chrétiennes (3ème édition, 1993).

Dans la mesure où la tradition de notre texte s'avère plutôt stable, nous avons choisi, pour plus de clarté, d'établir un apparat critique

---

[82] Cf. H. Laemmer, *Scriptorum graeciae orthodoxae bibliotheca selecta*, vol. I, Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 108-158, 159-186.

[83] Cf. *Annales ecclesiasticae Baronii*, t. XXI, Barri Ducis, 1870, p. 521-531, 533-538.

[84] Cf. *Annales ecclesiasticae Baronii*, t. XXI, Roma, 1887, p. 521-531, 533-538.

positif, sauf dans le cas où se présente dans l'un des manuscrits une omission ou une addition par rapport à la leçon adoptée.

Comme indiqué plus haut, nous avons éliminé de l'apparat les manuscrits B, E et P, sauf pour le titre du traité (notamment pour la graphie de *Blemmydès*). Aux manuscrits restants nous avons ajouté ponctuellement l'édition d'Allacci (reprise par Migne) et celle de Lämmer. Les leçons d'Allacci ne sont mentionnées *que là où elles diffèrent de notre leçon*[85]. Par défaut, l'édition d'Allacci coïncide avec notre texte. De même, nous n'indiquons l'édition de Lämmer que là où elle s'écarte de celle d'Allacci, même lorsqu'elle concorde avec notre leçon[86].

Nous ne mentionnons pas les fautes d'orthographe transmises par tel ou tel manuscrit ou édition, sauf quand elles sont manifestement la déformation d'un mot qui ne figure pas dans la leçon adoptée.

Etablissement et présentation du texte

Pour ce qui concerne l'accentuation, nous nous sommes efforcé autant que possible de restituer les mots du texte, tels que les avait accentués Blemmydès[87]. Nous suivons donc le manuscrit de Florence (F), témoin le plus ancien de la tradition, presque contemporain de notre auteur. Nous avons, par exemple, restitué l'enclitique δε tel qu'il apparaît en une occurrence du texte: τὸ ἄχρονόν δε (cf. 10, 25-26), cet usage n'étant pas exceptionnel[88] et ayant été déjà remarqué dans d'autres écrits de Blemmydès[89]. On constate que certaines règles d'accentuation concernant l'enclitique φημι ne sont pas respectées[90]. Devant la virgule, considérée comme une ponctuation faible, nous avons maintenu grave l'accent portant sur la finale des mots.

---

[85] En outre, lorsque ponctuellement nous avons adopté une leçon d'Allacci qui se distingue du texte commun de tous les manuscrits, nous l'indiquons.

[86] Lorsque Lämmer suit l'édition d'Allacci, il n'est donc pas mentionné dans l'apparat.

[87] C'est le principe de travail adopté systématiquement par le R. P. J. A. Munitiz dans son édition magistrale de l'*Autobiographie* de Blemmydès (cf. *Autobiographie*, éd. Munitiz, p. XLVII, sq.).

[88] Cf. J. Vendryes, *Traité d'accentuation grecque*, Paris, 1904, p. 107 (§ 119).

[89] Cf. J. Noret et C. de Vocht, «Une orthographe insolite et nuancée, celle de Blemmyde, ou à propos du δὲ enclitique», *Byzantion* 55, 1985, p. 493-505. Autre exemple: en (10, 12) nous écrivons ὡς ποτὲ (comme l'indique F) et non ὥς ποτε, comme le voudraient les règles classiques de l'accentuation.

[90] Alors, par exemple, qu'un proparoxyton comme τοῦτο devrait, devant φησιν, recevoir un accent d'enclise sur sa finale, on trouve la forme τοῦτο φησὶν en (23, 15-16).

Pour l'orthographe et la ponctuation, nous suivons les usages modernes. Nous ajoutons les iotas souscrits là où l'orthographe l'exige, bien qu'ils n'apparaissent quasiment jamais dans nos manuscrits. Nous ne reprenons pas comme dans les manuscrits l'apostrophe de la forme ουχ'[91]. Pour restituer le possessif de 3ème p. sg., nous avons, en suivant la leçon donnée par la plupart des manuscrits, adopté systématiquement l'anaphorique αὐτοῦ là où l'usage attique réclamerait le réfléchi αὑτοῦ. Pour faciliter la compréhension d'un texte dont la syntaxe est souvent complexe — sachant d'autre part que la ponctuation des manuscrits est aussi adventice que malaisée à discerner (il est souvent impossible de distinguer une virgule d'un point, le point-virgule est d'un usage rare) — nous avons parfois ajouté des signes de ponctuation afin d'établir une ponctuation "moderne" (dont on trouvera le parallèle dans la traduction française), soucieuse de distinguer et de relier des unités de sens, tout en aérant les longs développements. Sont utilisés les tirets (—) pour les incises, les guillemets français pour les citations, les guillemets droits pour les citations à l'intérieur d'une citation, les italiques pour les mots ou expressions mis en relief[92].

Comme Blemmydès produit de nombreuses citations de Pères et d'auteurs anciens, dont certaines peuvent présenter de notables différences par rapport aux éditions reconnues, nous avons inséré dans notre apparat les différences, omissions et additions que présentent ces éditions *uniquement par rapport à notre leçon* — cette dernière s'efforçant de restituer les textes cités non sous leur forme originelle mais sous la forme que leur attribue Blemmydès dans ses écrits. Là où l'édition d'un texte cité n'apparaît pas dans notre apparat critique on doit donc en déduire (par défaut) qu'elle coïncide entièrement avec notre leçon. Nous indiquons symboliquement le nom de l'auteur cité et "ed" en exposant (ex. Gr.Naz^{ed}, pour l'édition d'un texte de Grég. de Nazianze) en renvoyant à la note correspondante du texte de la traduction (en vis-à-vis), pour avoir les références précises de l'édition citée (en sus d'une éventuelle édition récente, nous indiquons aussi la référence à la P. G. de Migne, qui reste largement utilisée). En ce qui concerne les citations d'écrits encore inédits, nous avons

---

91 L'usage de cette forme par les copistes vient probablement de ce qu'il est inhabituel qu'en grec un mot s'achève par un χ (cf. *Autobiographie*, éd. Munitiz, p. L), ou encore de ce que le mot οὐχὶ était présupposé (explication de M. Philippe Hoffmann).

92 Exemples: τὸ *ἐκ τοῦ Υἱοῦ* (l'expression "à partir du Fils") ou ἡ *διὰ* πρόθεσις (la conjonction).

procédé de façon analogue en indiquant les différences, omissions, additions du meilleur manuscrit de la tradition du texte considéré, les références de ce manuscrit figurant dans la note correspondante du texte de la traduction, tandis que ce témoin est symbolisé dans l'apparat par le nom de l'auteur complété de l'exposant "ms" (ex. Kamat^{ms}, pour le meilleur manuscrit de l'*Arsenal sacré* d'Andronic Kamatéros).

6. PRINCIPES DE LA TRADUCTION

Notre traduction se voulant proche du texte grec autant que faire se peut, nous avons essayé d'épouser dans le détail la structure et la dynamique de l'argumentation, quitte à souffrir le cas échéant d'une certaine lourdeur[93]. Nous nous sommes efforcé de garder une cohérence dans la traduction d'un même mot à travers ses diverses occurrences et aussi dans celle d'une famille de mots issus d'une même racine (substantif, verbe, adjectif, adverbe, etc.). Lorsqu'un terme indispensable à la traduction française ne se trouve pas dans le texte grec, nous le mettons par convention entre crochets [ ].

Nous avons tenté d'éviter — sans y réussir pleinement — les traductions-transpositions "jargonnantes" (comme de rendre par exemple ὁ Μονογενής par "le Monogène" ou ἡ ἐκπόρευσις par "ekporèse") en essayant de trouver un terme équivalent dans la terminologie théologique française — terme ayant le plus souvent son origine dans la langue latine. Malheureusement une telle équivalence n'est pas toujours possible.

Autour du vocabulaire de la procession du Saint-Esprit se posent d'insolubles problèmes de traduction puisqu'il n'existe pas entre le grec et le latin de correspondance univoque (c'est une des données du fameux problème du *Filioque*). En grec, en effet, il existe deux termes: ἡ πρόοδος (litt. la procession) et ἡ ἐκπόρευσις (litt. la "sortie de..." comme processus) dont le second, correspond au verbe johannique ἐκπορεύεσθαι utilisé en *Jn* 15, 26. Les deux termes désignent spécifiquement, à partir des Pères cappadociens, le mode d'être ou de venue à l'être de l'Esprit Saint. Pourtant, même s'ils sont devenus pratiquement synonymes, les deux mots véhiculent un poids sémantique perceptiblement distinct. En latin existe seulement le mot *processio*, qui — comme à l'origine le terme grec correspondant ἡ πρόοδος — s'appli-

[93] Nous remercions chaleureusement Mme M.-H. Congourdeau et le R. P. J. Paramelle pour leur aide attentive et leurs conseils dans la mise au point de cette traduction.

que aussi bien à la génération du Fils qu'à l'*ekporèse* de l'Esprit[94]. Sachant qu'aucune solution n'est pleinement satisfaisante en la matière, nous avons opté de garder la traduction traditionnelle "procession" pour ἐκπόρευσις et d'adopter pour πρόοδος le terme "procès" (pris dans son sens étymologique issu du latin *processus*) utilisé en un sens proche en sciences et en linguistique[95]. Nous adoptons une solution analogue pour les adverbes dérivés προοδευτικῶς et ἐκπορευτικῶς.

Les verbes les plus utilisés exprimant la relation existentielle de l'Esprit Saint au Père (et au Fils) sont traduits comme suit:

– ἐκπορεύομαι est traduit par "procéder de" (trad. devenue conventionnelle)

– εἰμί (exprimé ou sous-entendu) est traduit par "exister"

– πρόειμι (inf. προϊέναι) et προέρχομαι (inf. utilisé προέρχεσθαι) sont traduits par "provenir".

Souvent le grec n'utilise pas de verbe pour exprimer la procession de l'Esprit et indique de façon elliptique τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ou encore τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Υἱου. Traduire ces expressions en français exige un verbe qui soit le même dans les deux cas (pour que la différence de traduction entre les deux phrases porte seulement sur les prépositions). Le verbe "être issu de" (qui met en valeur l'origine) conviendrait pour la première formule mais pas pour la seconde: nous avons donc adopté presque partout le verbe "exister" (à partir du Père — par le Fils), qui donne une expression un peu lourde en français mais convient aisément aux deux formules. Dans quelque cas ponctuels, nous avons, par souci d'allègement, rendu la formule ἐξ + génitif par "[être issu] de".

Pour les nombreuses citations d'œuvres patristiques, nous avons utilisé librement — quand le cas se présentait — les traductions existantes, fort utiles, de la collection *Sources Chrétiennes,* en nous efforçant d'harmoniser la restitution en français de termes ou d'expressions identiques dans les différentes sources grecques.

Les appels de notes en chiffres renvoient aux notes de références patristiques et de traduction; les appels de notes en lettres minuscules renvoient aux notes de références scripturaires; les appels de notes en lettres majuscules renvoient aux notes de commentaires.

---

94 Cf. V. Grumel, «S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit», *EO* 25, 1926, p. 257-280.

95 Cette solution est adoptée en particulier par E. Ponsoye dans sa traduction des *Traités apodictiques sur la procession du Saint-Esprit* de saint Grégoire Palamas, Paris, 1995.

[*PG* 142, 533] **Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου Νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμύδου, λόγος περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ ἔστιν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις.**

1. Ἔστι μοι πάθος ὅπερ ἐξαγγελῶ· καὶ γὰρ ὁ λόγος πρὸς ἀκέστορα ἱερὸν, καὶ ὅσοι τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης αὐτῷ. Ἐγὼ τοῖς σοφοῖς παρρησίᾳ λαλῶ, καὶ οὔτι μοι δέος ἐκκαλύπτοντι τὴν διάνοιαν· ἢ γὰρ βεβαίωσιν ἢ διόρθωσιν ἡ ἄπταιστος κρίσις ἐπαγάγοι τοῖς λεγομένοις. Ἀσόφοις δὲ διαλεγόμενος ὑποστέλλομαι, καὶ μάλισθ' ὅτε περὶ Θεοῦ φθέγγομαι· δέδοικα γὰρ τὸ μὴ ξυνιέναι αὐτοὺς, ὡς ἐντεῦθεν ἐπισφαλῆ πρὸς τὸν λόγον ὑπόνοιαν ὑφορώμενος. Εἰ δὲ τῷ ἀσόφῳ συνέλθῃ τὸ φίλερι, τότε καὶ πρὸς τὸ λέγειν ὅλως ὀκνῶ τε καὶ ἀναδύομαι. Ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀποδεκτὸς ὁ θρασέως καὶ ἀπερισκέπτως θεολογῶν — ἡνιοχεῖσθαι γὰρ τὴν θεολογίαν φόβῳ χρεὼν, ὡς ἂν μὴ πρὸς ἀπωλείας ὤσειεν ὀλισθήματα —, παραπλησίως καὶ ὁ φιλονείκως ἀκροώμενος καὶ τρόπῳ παντὶ πρὸς τὸ ἀντιλέγειν ὁρῶν, ἀποπεμπτέος καὶ ἀποτρόπαιος. Ἔρις γὰρ κακόχαρτος ταράττει καὶ συγχεῖ τὴν ἀλήθειαν. Εἰ δὲ καὶ γλῶσσαι πολλαί εἰσιν αἱ συρρυεῖσαι πρὸς τὸ αὐτὸ, πῶς οὐκ ἂν δόξειαν τοῖς πολλοῖς περιγινόμεναι μιᾶς ἑτερορρεποῦς; Εἰ δὲ καὶ ὧν αἱ ὑπεροχαὶ, πῶς εἰς ἀγαθὸν ἀποβαίη τῷ ἀσυμφώνῳ τὸ ἀληθευτικὸν, κατά γε δὴ τοὐμφανές;

SIGLES DES MANUSCRITS ET ÉDITIONS

A	Ambros. Gr. 290 (E 64 sup).	V	Vaticanus Gr. 1115.
B	Barb. Gr. 415.	W	Vaticanus Gr. 2401.
E	Escorial. Gr. IV 2.	All	Allatius.
F	Laurentianus Plut VIII, 26.	Laem	Laemmer.
P	Parisinus Gr. 1303.		

Titre: 1 Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου A W: Τοῦ μακαριωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου V (Τοῦ μακαριωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου *om.* All) Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυροῦ B E F || Νικηφόρου *post* πρεσβυτέρου *transp.* V || μοναχοῦ καὶ *om.* B E F || 1-2 μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου *om.* All || 2 Βλεμμύδου F^{ac} P V: Βλεμμίδου A B E F^{pc} W || *post* λόγος *add.* πρῶτος All || 2-3 περὶ — ἐκπόρευσις. A W: ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. B E F P V (*post* ἅγιον. *add.* Πρὸς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας ΙΑΚΩΒΟΝ. All).

1, 5 ὅτε A F W: ὅτι V || 6 συνέλθῃ W: συνέλθει A συνέλθοι F V || 12 τὸ *om.* A.

[A] Blemmydès laisse clairement entendre que la majorité des théologiens de son entourage ne partage pas ses positions doctrinales sur la procession du Saint-Esprit.

Du très bienheureux et très docte moine et prêtre Nicéphore Blemmydès, traité sur le Saint-Esprit [où il est montré] que sa procession se fait[1] par (διά) le Fils.

I. *Introduction: l'isolement de Nicéphore. Objet de sa lettre.*

1. J'ai une souffrance que je vais dévoiler: ce traité, en effet, s'adresse à un thérapeute sacré et à tous ceux qui sont versés dans la même science que lui. Moi, avec les doctes[2], je parle franchement et n'éprouve nulle crainte à dévoiler ma pensée; car [je souhaite] que leur jugement infaillible apporte à mes propos soit une confirmation soit une rectification. Mais lorsque je m'entretiens avec des ignorants, je me contrôle, surtout lorsque je m'exprime sur Dieu; je redoute en effet qu'ils ne comprennent pas, car je crains alors de leur part une dangereuse suspicion envers mon discours. Mais si l'esprit de querelle[3] s'ajoute à l'ignorance, alors j'hésite même à parler et je me dérobe. Car de même qu'est irrecevable celui qui parle des choses divines de façon arrogante et inconsidérée (la théologie doit en effet être guidée par la crainte, de peur qu'elle ne pousse sur la pente glissante de la perdition), de même, à peu près, celui qui écoute dans un esprit querelleur et cherche la contradiction par tous les moyens est intolérable et exécrable. Car la discorde, qui se complaît dans le mal, perturbe et embrouille la vérité. Si les langues qui tombent d'accord sur le même point sont nombreuses, comment ne sembleraient-elles pas à la plupart des gens l'emporter sur une seule qui penche d'un autre côté?[A] Et si, de plus, parmi celles-là se trouvent celles qui sont prépondérantes, comment le parler vrai pourrait-il aboutir à un bien pour celui qui n'est pas d'accord [avec elles], d'après ce qui est manifeste[4]?

---

[1] Pour la traduction du verbe εἶναι ayant pour sujet la procession de l'Esprit Saint, nous n'avons pas voulu traduire que la procession "est" ou "existe" (expressions inintelligibles en français). Nous choisissons le verbe qui nous semble le plus "neutre" pour désigner qu'un événement existentiel a lieu, "se fait". Le verbe "s'effectuer" à ce titre serait problématique car il implique une causalité (rapport cause-effet implicite), le verbe "s'accomplir" implique un achèvement, toutes connotations qui ne sont pas dans le verbe εἶναι (conceptuellement à la fois le plus pauvre et le plus riche des verbes).

[2] Les σοφοί sont ici ceux qui se signalent par leur ἐπιστήμη (1, 2): nous traduisons donc par "les doctes".

[3] Le substantif τὸ φιλέρι est attesté chez Photius (*Bibliothèque*, 279, 12) (cité dans H. Etienne, *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris, 1851, t. VIII, c. 811, art. Φίλερις).

[4] Cette crase τοὐμφανές se retrouve dans d'autres écrits de Blemmydès: *Autobiographie* (II, 61, 3) (éd. J. Munitiz, p. 73), *Statue impériale* (éd. K. Emminger, 14, 6), *Traités philosophiques* I, 1 (éd. W. Lackner, p. 2, l. 3).

2. Οὕτως ἐν τούτοις ἔχων, οὕτω πάσχων, ἐπεὶ πρὸς σοφοὺς νῦν ὁ λόγος καὶ εἰρήνην ζητοῦντας τὴν ἐν Χριστῷ καὶ διώκοντας[a], πεπαρρησιασμένως ἐρῶ περὶ τοῦ προκειμένου ζητήματος· τὸ δέ ἐστιν, εἰ δι' Υἱοῦ τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς, ἢ μὴν ἐκ Πατρὸς προσεχῶς, ἀλλ' οὐ δι' Υἱοῦ. Καὶ ὅτι μὲν τὸ πρῶτον πολλοὶ τῶν ἱερῶν διδασκάλων παρέδοσαν, οὐδεὶς δὲ τὸ δεύτερον, οἶμαι δὴ πάντα μαρτυρήσειν ἄνδρα θειογραφικὸν εὐθύτητι διοικούμενον. [536] Οὐχ ἧττον δὲ καὶ ἡμεῖς ἐν τρισὶν ἐπιστολαῖς φθάσαντες ὑπεμνήσαμεν.

3. Ὅτι δὲ τὸ μὴ τοῖς εὐαγγελίοις σαφῶς τὴν φωνὴν ἐντετάχθαι, τοῦτο δὴ τὸ πρόχειρον εἰς ἀντιλογίαν πολλοῖς, οὔτι που τοῦ δόγματος ἀφαιρεῖται τὸ εὐπαράδεκτον, ἡ τῶν θεολογησάντων ἀξιοπιστία παρίστησιν· ἐπεὶ «μηδ' ἐξεῖναι ἀπιστεῖν τοῖς ὑπὸ τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν εἰρημένοις, ἀλλ'ἀπόδειξιν εἶναι τοῦ λόγου τὸ ἐκείνων ἀξιόπιστον, πάσης δυνάμεως λογικῆς καὶ ἀντιλογικῆς ἰσχυρότερον» ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος ἐν τοῖς *Στηλιτευτικοῖς* ἀποφαίνεται. Ὁ γὰρ τοῖς εὐαγγελισταῖς ἐμπνεύσας, αὐτὸς ἐκεῖνος καὶ τοῖς λοιποῖς θεηγόροις ἐνέπνευσε, καὶ Θεοῦ φωναὶ τὰ τῶν ὅλων ἁγίων συγγράμματα.

4. Τὸ δὲ λέγειν αὐτὰ νενοθεῦσθαι παρὰ τῶν Πνευματομάχων, ἠλίθιον· ἐπεὶ κατ' οὐδὲν ὅλως τῇ αἱρέσει συμβάλλεται τὸ δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμολο-

---

[a] *Ps* 33, 15. **2,** 4 *ante* Πατρὸς *add.* τοῦ A.

3, 3 μηδ' *codd.*: μὴ Grég.Naz[ed] || ἀπιστεῖν *codd.*: διαπιστεῖν Grég.Naz[ed] || 8 ἁγίων συγγράμματα *codd.* Laem: ἁγίων ἅγια συγγράμματα All.

[B] Blemmydès estime tout particulièrement la personne et l'œuvre de Grégoire de Nazianze, qu'il cite abondamment dans cette lettre: il lui a consacré un poème liturgique (cf. *Autobiographie*, éd. Heisenberg, p. 122-132). Il a pu naturellement utiliser les commentaires des *Discours* de Grégoire. Georges Acropolite rapporte que durant ses études auprès de Blemmydès il avait un jour questionné son maître à propos d'une interprétation d'un passage du *Discours* 29 de Grégoire. La réponse de Blemmydès l'avait déçu car il ne faisait que répéter les commentaires des scholiastes sans expliquer vraiment ce passage (cf. *In Gregorii Nazianzeni sententias*, éd. A. Heisenberg, *Georgii Acropolitae Opera* 2, Leipzig, 1903, 71, 1-7).

[C] Nicéphore considère en bon Byzantin que la source des vérités doctrinales est le souffle de l'Esprit saint qui a inspiré l'Écriture, les Pères et les Conciles. Il n'y a donc pas de différence de nature entre l'Écriture et les écrits des saints Pères considérés comme des φωναὶ Θεοῦ. Les Pères ne font qu'expliquer le sens de l'Écriture et actualiser la parole de Dieu, la Tradition apostolique demeurant une et indivisible. La question moderne d'une hiérarchisation entre différentes sources de la Révélation (Écriture et magistère des Pères) ne se posait pas, l'Écriture étant comprise, dans l'espace ecclésial, à travers l'exégèse des Pères. L'Écriture et les dogmes formulés par le *consensus Patrum* jouissaient d'une même autorité. Ainsi par exemple le pape Grégoire le Grand réunissait-il dans une même vénération les quatre évangiles et les dogmes des quatre premiers Conciles (*Epist.*, III, 10, *PL* 77, 613: Et sic quatuor synodos sanctae universalis Ecclesiae, sicut quatuor libros sancti Evangelii recipimus). Parallèlement, Écriture et icône du Christ recevaient, elles aussi, une même vénération (cf. canon 3, Cple 879, H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, [Ed. 30 1950], n° 337, p. 164-165).

2. Telle étant ma situation, telle étant ma souffrance, puisque ce traité s'adresse maintenant à des doctes qui cherchent et poursuivent la paix[a], celle qui réside en Christ, c'est en toute franchise que je parlerai sur la question posée: à savoir si le Saint-Esprit procède d'auprès du Père par le Fils, ou bien s'il procède du Père immédiatement et non par le Fils. Le fait que la première assertion ait été transmise par de nombreux saints docteurs tandis que la seconde ne l'a été par aucun, je crois assurément que tout homme versé dans l'Écriture sainte[5] et guidé par la droiture pourra l'attester. Mais nous-même avons consacré trois lettres à le rappeler.

II. *L'expression "par le Fils" n'est pas néotestamentaire mais patristique.*

3. Que l'expression ne figure pas explicitement dans les évangiles — ce qui, précisément, pousse beaucoup de gens à la contester — n'empêche nullement que la doctrine soit parfaitement recevable: c'est ce qu'établit la confiance dont jouissent les théologiens qui l'ont enseignée; puisqu'«il n'est pas permis de douter de ce qu'ont dit les Pères théophores mais [que] la confiance dont ils jouissent constitue la confirmation de leur parole, cette confiance ayant plus de poids que toute faculté d'argumentation et de contre-argumentation»[6] [B], comme le déclare dans ses *Invectives*[7] celui qui tient son nom de la théologie[8]. Car celui qui a inspiré les évangélistes, c'est lui aussi qui a inspiré les autres exégètes sacrés[9], et les ouvrages de tous les saints sont des paroles de Dieu[C].

III. *Les ouvrages des Pères n'ont pas été altérés après coup par des hérétiques.*

4. Affirmer que ces ouvrages ont été corrompus par les Pneumatomaques, c'est une sottise; car la confession que l'Esprit saint existe par voie

[5] On trouve dans l'*Autobiographie* (I, 68, 8) (éd. J. Munitiz, p. 34) l'expression ἔμπλεως θειογραφικῆς γνώσεως pour présenter le nouvel évêque d'Ephèse (trad. Munitiz: "full of the knowledge of sacred scripture"). La connaissance de l'Écriture signifie une compétence théologique au sens large.

[6] Grégoire de Nazianze, *Discours* 4, 102 (éd. J. Bernardi, *SC* 309, Paris, 1983 [= Grég. Naz[ed]], p. 252; *PG* 35, 637B).

[7] Il s'agit des *Discours* 4 et 5, intitulés *Invectives contre Julien*, où Grégoire s'efforce de souligner les méfaits du règne de Julien l'Apostat et de montrer que l'Empire romain, après cette folle parenthèse, se doit d'être chrétien.

[8] Grégoire de Nazianze est appelé couramment dans le monde grec "Grégoire le Théologien", à cause de ses *Discours théologiques* consacrés à la Trinité.

[9] Dans l'*Autobiographie* (II, 37, 1-2) (éd. J. Munitiz, p. 62) Blemmydès emploie le terme θεηγορία pour désigner l'interprétation théologique de l'Écriture.

γεῖσθαι προοδικῶς εἶναι παρὰ Πατρὸς, εἰ μὴ τοὐναντίον ἅπαν, καὶ καταβάλλει ταύτην καὶ ἀναιρεῖ. Τῇ μὲν γὰρ κτίσμα βλασφημεῖται τὸ Πνεῦμα, τῷ δ' ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς κηρύττεται τοῦ Υἱοῦ καὶ ὁμοούσιον Πατρὶ καὶ Υἱῷ. Τίνα δ' ἂν ἔχῃ καὶ λόγον τὸ τὴν τοιαύτην κακουργίαν ταῖς ἁπανταχῇ τῆς οἰκουμένης ἱεραῖς ἐνσκῆψαι βίβλοις τῶν τοσούτων ἁγίων ὁμοῦ, καὶ τὴν παραφθορὰν οὕτω γενέσθαι παγκόσμιον τοῖς τῶν μεγάλων πατέρων συγγράμμασι, καὶ μηδένα τῶν πρὸ ἡμῶν τὴν λύμην ἐπισημήνασθαι; Οὐκ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι. Διανοίας τὸ τοιοῦτον ἀνάπλασμα κακοδαίμονος.

5. Πῶς δὲ καὶ ὅσοι κατὰ Ῥωμαίων γεγράφασι τὰ τῆς ἔριδος μετὰ τὸ σχίσμα καὶ τὴν διάστασιν, πρὸς μὲν τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα εἶναι οὐσιωδῶς, ὡς εἶχον, ἀντέστησαν, πρὸς δὲ τὸ δι' Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς, οὐδαμῶς; Μᾶλλον μὲν οὖν οἱ λογιώτεροι, καὶ συνηγοροῦντες αὐτῷ κατεφάνησαν κἀντεῦθεν ἐπιχειροῦντες ἀνασκευάζειν τὸ *ἐκ τοῦ Υἱοῦ*. Καὶ ὅτι τοῦθ' οὕτως ἔχον ἐστὶν, ἐκ τῆς *Ἱερᾶς Ὁπλοθήκης* μανθάνομεν· ὅπως δὲ ἡ βίβλος αἰδέσιμος ἦν τοῖς τότε τῶν λογίων ἀνδρῶν λογάσι, καὶ περισπούδαστος εἰσέπειτά τε καὶ ἕως ἡμῶν περίπυστος καὶ ἐξαίρετος, καὶ οὐδείς ποτε κατ' αὐτῆς οὐδὲ τῶν πάντη ἀπηναιδευμένων κινῆσαι γλῶσσαν ὅλως τετόλμηκεν, ἐπεὶ καὶ βιαιότερον ἐνίσταται πρὸς τὴν υἱόθεν τοῦ Πνεύ-

4, 5 ἔχῃ A F W: ἔχοι V || 6 ἁπανταχῇ A F W: ἁπανταχοῦ $V^{ut\ vid}$ || τῆς A F: ταῖς V W.
5, 8 κατ' αὐτῆς *codd.*: κατ' αὐτοῦ Laem.

[D] Blemmydès désigne les Latins par ce terme de signification évidemment ambiguë à Byzance, les sujets de l'empire se désignant eux-mêmes comme les Ῥωμαῖοι. La lettre est écrite en une époque troublée, la prise de Constantinople ayant déstabilisé les esprits. Des intellectuels (Blemmydès ou Théodore II par ex.) commencent à se réclamer de l'héritage de l'*hellénisme*, terme jusque là abandonné au paganisme.

de procès (προοδικῶς) d'auprès du Père par le Fils ne profite absolument en rien à l'hérésie, pour ne pas dire tout au contraire qu'elle la renverse et la réfute. L'hérésie, en effet, blasphème l'Esprit en le considérant comme une créature, tandis que cette confession le proclame comme étant de la substance même du Fils et consubstantiel au Père et au Fils. Quelle vraisemblance y aurait-il, en outre, qu'un tel méfait se soit abattu partout à la fois sur les livres sacrés de tant de saints, répandus sur la terre entière, que la corruption ait ainsi touché en tout lieu du monde les ouvrages des Pères éminents, et que nul de nos prédécesseurs n'ait signalé ce dommage? Non! cela n'est pas vrai. Une telle hypothèse est l'invention d'un esprit mauvais.

IV. *La procession de l'Esprit "par le Fils" est défendue dans l'Arsenal sacré.*

5. Comment donc ceux même qui ont écrit contre les Romains[D], après le schisme et la séparation, les ouvrages relatant cette querelle, se sont-ils, comme c'est le cas, opposés à l'affirmation que l'Esprit existe substantiellement à partir du Fils, mais nullement à celle qu'il existe, par le Fils, d'auprès du Père? Surtout, les plus savants d'entre eux sont apparus comme défendant cette dernière formule et entreprenant de mettre à bas par suite de cela la procession à partir du Fils. Qu'il en est bien ainsi, nous l'apprenons de l'*Arsenal sacré*[10]; or les faits eux-mêmes crient avec force à quel point ce livre était vénérable pour l'élite des savants de ce temps-là et recherché avec empressement, par la suite et jusqu'à nous réputé et apprécié, et comment aucun même de ceux qui ont perdu toute pudeur n'a jamais eu l'audace de dire un mot contre lui[11], du fait qu'il se

---

[10] L'*Arsenal sacré* a été composé entre 1166 et 1171 par le théologien Andronic Kamatéros, éparque de la Ville, à la demande de Manuel Ier Comnène (1143-1180), pour offrir un "arsenal" d'arguments étoffés de références patristiques contre les hérésies des Latins (monarchie papale et *Filioque*) et les erreurs christologiques des Arméniens. La première partie se présente sous la forme d'un débat entre l'empereur et des cardinaux envoyés par le Pape. Copiée dans le *Monac. Gr.* 229 (13ème s.) et le *Venetus Marc. Gr.* 158 (14ème s.), l'œuvre, qui a joui d'une grande popularité à Byzance, est presque entièrement inédite. Jean Bekkos en a transcrit une partie dans sa *Réfutation des observations du sire Andronic Kamatéros, drongaire de la Veille, sur les citations scripturaires concernant le Saint-Esprit* (*PG* 141, 395-614). Cf. J. Spiteris, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII* [*OCA* 208], Rome, 1979, p. 184-194, et A. Cataldi-Palau, *L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero*, *REB* 51, 1993, p. 5-62.

[11] Sur l'autorité de cet ouvrage, cf. G. Pachymère, éd. Poussines, Bonn, II, p. 31 (*PG* 144, 37): Οὕτω γάρ φησι διδάσκειν καὶ τὴν Ἱερὰν Ὁπλοθήκην, βίβλον οὖσαν ἐγκρινομένην ταῖς γνησίαις τῆς Ἐκκλησίας.

ματος πρόοδον, αὐτὰ βοᾷ διαπρυσίως τὰ πράγματα. Ἐν ταύτῃ Ῥωμαῖοι διαλογικοῖς νόμοις εἰσάγονται ῥῆσιν τοῦ σοφωτάτου Κυρίλλου προτείνοντες εἰς σύστασιν τοῦ σφῶν αὐτῶν δόγματος, οὕτως ἔχουσαν· «Τρεπτὸν δὲ οὗτοι που τὸ Πνεῦμα ἐστίν, ἢ εἴπερ τὸ τρέπεσθαι νοσεῖ, ἐπ' αὐτὴν ὁ μῶμος τὴν θείαν ἀναδραμεῖται φύσιν, εἴπερ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον Πνεῦμα». Τίς οὖν ἡ ἀπολογία πρὸς τοὺς ἐκ Ῥώμης, κατανοήσωμεν· «Ὁ μακάριος οὗτος πατὴρ Κύριλλος τὰς πολλὰς τῶν ὑμετέρων λόγων προφάσεις προαναιρῶν, σύντομον εὐθὺς τῇ τῶν ἀσαφῶν συλλαβῶν [537] προφορᾷ προσήνεγκε τὴν σαφήνειαν. Εἰπὼν γὰρ "οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν" τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, τὸ *ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ* συντόμως ἐπήγαγε. Τὸ δὲ διὰ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς συναγόμενον, οὐδὲν ἕτερον, ἢ τὸ ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ· εἰ γὰρ καὶ τοῦτ' ἦν, οὐκ ἂν τῷ ἁγίῳ τῆς τοιαύτης προσθήκης ἐδέησεν». Οἱ ἐκ Ῥώμης πρὸς ταῦτα· «Τοίνυν οὐδ' ἡμεῖς σφαλλόμεθα, ἀκολούθως τῷ θείῳ τούτῳ πατρὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς μὲν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι, πλὴν ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ, τὴν *ἐξ* ἀντὶ τῆς *διά* καὶ νοοῦντες καὶ ἑρμηνεύοντες». «Ἀλλ' ὁ *καί* σύνδεσμος, φασὶν οἱ πρὸς ἔλεγχον χωροῦντες αὐτῶν, ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ παρ' ὑμῶν προστιθέμενος, οὐκ ἐᾷ τοιαῦτα λέγειν ὑμᾶς· προφανῶς ἐλέγχων ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι, καθ' ὁποῖον σημαινόμενον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὴν *ἐξ* ἐκλαμβάνεσθε, κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ νοεῖτε ταύτην καὶ λέγετε. Τοίνυν ἢ καὶ ἐπ' ἀμφοῖν, τῷ Πατρὶ δηλαδὴ

5, 12 που V W: ποὺ F || 15 ἤγουν F W: ἕως V || προερχόμενον *codd.*: προχεόμενον Cyr[ed] ἐκχεόμενον Bekkos[ed] || 17 ὑμετέρων F V W: ἡμετέρων All || 22 τῆς τοιαύτης *ante* τῷ ἁγίῳ *transp.* V || ἐδέησεν *codd.*: ἐδέησε Kamat[ms] || 24 τοῦ[1] F W Laem: *om.* V.

dresse avec une force particulière contre le procès[12] (πρόοδος) de l'Esprit à partir du Fils. Dans ce livre, des Romains sont présentés, dans le cadre d'un dialogue, comme alléguant une citation du très docte Cyrille à l'appui de leur propre doctrine. Cette citation est la suivante: «Changeant, l'Esprit ne l'est certes pas, ou bien, s'il est atteint du mal du changement, le blâme en rejaillira sur la nature divine elle-même, étant donné qu'il est [l'Esprit] de Dieu le Père et tout autant [celui] du Fils, l'Esprit [issu] substantiellement des deux, autrement dit qui provient du Père par le Fils»[13]. Apprenons quelle est la réponse donnée à ceux de l'Église de Rome: «Cyrille, ce bienheureux Père, réfutant d'avance les nombreuses explications de vos discours, a fourni d'emblée l'évidence concise contre l'énonciation de syllabes confuses. Ayant dit, en effet, que l'Esprit provient "substantiellement des deux", il a ajouté avec concision l'expression: "autrement dit du Père par le Fils". Or la conclusion qui résulte d'un tel ajout n'est autre que celle-ci: l'Esprit provient du Père seul, et certes pas aussi du Fils, car si tel était le cas, le saint n'aurait pas eu besoin d'une telle addition»[14]. A quoi ceux de l'Église de Rome répliquent: «Eh bien, nous non plus, nous ne nous trompons pas lorsqu'en accord avec ce saint Père nous disons que l'Esprit procède du Père et du Fils, si ce n'est qu'à propos du Fils nous concevons et énonçons[15] ἐκ au lieu de διά»[16]. Mais ceux qui s'emploient à les réfuter disent: «La conjonction "et" ajoutée par vous à propos du Fils ne vous permet pas de dire cela, car elle vous convainc clairement, lorsque vous affirmez que l'Esprit procède du Père et du Fils, que vous concevez et employez à propos du Fils la préposition ἐκ exactement dans le même sens où vous la comprenez à propos du Père. D'où il s'ensuit que, ou bien vous appliquez la préposition ἐκ aux deux, c'est-à-dire au Père et au Fils, dans le même sens — mais alors comment ne

[12] Nous traduisons par "procès" le terme πρόοδος, pour le distinguer de la "procession" (ἐκπόρευσις).

[13] Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, I (*PG* 68, 148A [= Cyr[ed]]). Pour la citation de l'*Arsenal sacré*, cf. *Monac. Gr.* 229, f. 24[v]. Cp. la citation du même passage de Cyrille dans J. Bekkos, *Réfutation de Kamatéros (op. cit.)*, 88 (*PG* 141, 517C [= Bekkos[ed]]), qui reproduit les arguments de l'*Arsenal sacré* pour les réfuter. Le participe utilisé par Cyrille était probablement προχεόμενον: cf. M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, [*Coll. des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité* 143], Paris, 1994 p. 525, qui montre l'emploi cyrillien de ce verbe pour désigner l'origine de l'Esprit.

[14] A. Kamatéros, *Arsenal sacré*, *Monac. Gr.* 229, f. 24[v]-25 [= Kamat[ms]].

[15] Le verbe ἑρμηνεύω peut fonctionner dans les deux sens: du signifiant au signifié (=interpréter) mais aussi, comme c'est le cas ici, du signifié au signifiant (= exprimer).

[16] A. Kamatéros, *Arsenal sacré*, *Monac. Gr.* 229, f. 25.

καὶ τῷ Υἱῷ, τὴν *ἐξ* πρόθεσιν κατὰ τὴν αὐτὴν σημασίαν τιθέατε, καὶ πῶς οὐκ ἐναντιοῦσθε τῷ θείῳ πατρὶ, τὴν μὲν *ἐξ* ἐπὶ τοῦ Πατρὸς, τὴν δὲ *διὰ* ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκφωνήσαντι; ἢ καὶ ἐπ' ἀμφοῖν ἀντὶ τῆς *διὰ* τὴν *ἐξ* λαμβάνετε, διὰ τοῦ Πατρὸς καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι· καὶ δότε λοιπὸν ἡμῖν ἕτερον, ἐξ οὗ τὸ Πνεῦμα διὰ τῶν δύο τούτων ἐκπορεύεσθαι λέγεται. Κατ' ἄλλην γὰρ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς, καὶ κατ' ἄλλην ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ σημασίαν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν πρόθεσιν ἐκλαμβάνεσθαι, παρὰ τοῦ συμπλεκτικοῦ τούτου συνδέσμου βιαίως κωλύεσθε, καθὰ προειρήκαμεν. Τὸ γὰρ ἀσυνδέτως λέγειν ἢ γράφειν, ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὑμεῖς ὡς βάρβαρον καὶ ἀδιανόητον ἀποφεύγετε». Ταῦτα μὲν ἐκ τῆς *Ἱερᾶς Ὁπλοθήκης*.

6. Ἄλλος δέ τις τῶν ἐκκρίτων δὴ καὶ αὐτὸς τοῖς ἐκ Ῥώμης διαλεγόμενος, ἐπειδὴ προείλετο δεῖξαι μηδ' ὁπωσοῦν ἀλλήλοις ἐναντία ὄντα κατά γε τὸ ἀληθὲς τὰ παρὰ τῶν ἁγίων λεγόμενα, κἂν δοκῇ τοῖς ἀπερισκέπτοις, «Ἦν ἄν, φησὶν, ἐναντία, εἰ πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ τοῦ αὐτοῦ ὄντα σημαντικὰ, παρὰ μὲν τῶν ἀπεβάλλοντο, παρὰ δὲ τῶν ἐνεκρίνοντο. Οὕτω γοῦν καὶ ἐν τούτοις ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔφη τὸ Πνεῦμα ἐκπορευόμενον[a]. Καὶ τάχα πάντα ἀναφέρων πρὸς τὸν Πατέρα ὡς πρὸς πρώτην αἰτίαν, καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος ἴσως ἐκπόρευσιν αὐτῷ ἀνατίθησι. Καὶ ὁ μὲν μέγας Ἀθανάσιος οὕτως εἶπε τὸ Πνεῦμα "ἐκ τοῦ Πατρὸς", ὡς "παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς" ἐκπορευόμενον. Ὁ

---

[a] *Jn* 15, 26.

5, 31 αὐτὴν *codd.*: αὐτῆς Kamat^{ms} || 35 λέγεται *codd.*: λέγετε Kamat^{ms} || 38 καθὰ *codd.*: καθὼς Kamat^{ms}.

6, 1 δὴ F V: δὲ W || ὅθεν ἀλον*** καὶ οὗτος ἐστὶ νικήτας οὗ οἱ λόγοι ὄπισθεν ἐγρ(άφησαν) V *mg.* || 2 μηδ' ὁπωσοῦν V W: μηδοπωσοῦν F || 3 *post* Ἦν *add.* γὰρ Nic.Mar^{ed} || 6 ἐκ τοῦ Πατρὸς *post* ἔφη *transp.* Nic.Mar^{ed} || 7 πρὸς^{2} *om.* Nic.Mar^{ed} || ἴσως *om.* V Nic.Mar^{ed} || 8 Καὶ ὁ μὲν F V W: ὁ Nic.Mar^{ed} || τὸ Πνεῦμα *om.* Nic.Mar^{ed} || 9 τοῦ^{4} *om.* Nic.Mar^{ed} || ἐκπορευόμενον F V: πορευόμενον W.

vous opposez-vous pas au saint Père qui a prononcé un ἐκ à propos du Père et un διά à propos du Fils? —, ou bien à propos des deux vous prenez ἐκ dans le sens de διά, pour dire que l'Esprit procède par le Père et par le Fils — et présentez-nous, dans ce cas, un autre dont l'Esprit est dit procéder par ces deux-là, puisque, du fait de cette conjonction de coordination, comme nous l'avons dit, il vous est absolument interdit de comprendre dans un sens pour le Père et dans un autre sens pour le Fils la même et unique préposition. En effet, quant à dire ou à écrire par asyndète [que l'Esprit procèderait] "du Père, du Fils", vous-mêmes refusez cette formule comme barbare et inintelligible»[17]. Voilà donc ce que dit l'*Arsenal sacré*.

V. *Le dossier patristique de Nicétas de Maronée.*

6. Un autre personnage qualifié qui dialoguait lui aussi avec ceux de [l'Église de] Rome[18], se proposant de montrer que, contrairement à ce qu'il semble aux esprits inattentifs, les paroles des saints, en vérité, ne s'opposent nullement les unes aux autres, dit: «Elles s'opposeraient entre elles si, visant la même chose et sous le même rapport, les mêmes expressions[19] étaient rejetées par les uns et admises par les autres. Ainsi, sur la question qui nous intéresse, le Christ a dit que l'Esprit procède du Père[a], et c'est vraisemblablement parce qu'il rapporte tout au Père comme à la cause première[20] que, sans doute, il lui attribue aussi la procession de l'Esprit. Aussi Athanase le Grand a-t-il dit dans ce sens que l'Esprit [existe] à partir du Père, en tant que procédant d'auprès du Verbe qui

[17] A. Kamatéros, *Arsenal sacré*, *Monac. gr.* 229, f. 25 [= Kamat^{ms}].

[18] Le passage cité ensuite par Blemmydès (cf. note *infra*) est de Nicétas dit "de Maronée", neveu de l'archevêque de Maronée et lui-même archevêque de Thessalonique († v. 1180), auteur de six *Dialogues entre un Latin et un Grec sur la procession du Saint-Esprit*, où il fait valoir — de façon originale — une équivalence possible entre le *Filioque* des Latins et le διὰ τοῦ Υἱοῦ des Grecs, et où il reprend les idées unionistes de l'empereur Manuel Comnène. Cf. C. Giorgetti, *Nicétas de Maronée et ses dialogues V et VI sur la proc. du Saint-Esprit* [thèse dactylographiée inédite en latin], Univ. du Latran, Rome, 1965.

[19] Il semble que, linguistiquement parlant, πρὸς τὸ αὐτό se rapporte au référent, τοῦ αὐτοῦ au signifiant et κατὰ τὸ αὐτό au lien entre référent et signifiant.

[20] Le titre de "cause première" (πρώτη αἰτία) — qui signifie la cause en soi et ne suggère pas une cause seconde — est emprunté à Grég. de Naz. chez qui il désigne la monarchie du Père: cf. par ex. *Pour la Pentecôte* (*Disc.* 41), 9 (éd. C. Moreschini, *SC* 358, Paris, 1990, p. 334; *PG* 36, 441B) ou encore *Sur l'Esprit Saint* (*Disc.* 31), 14*. Ce terme sera beaucoup utilisé par Nicéphore dans le même sens.

δὲ Νύσσης, εἰπὼν τὸν Υἱὸν εἶναι "προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου", τουτέστι τοῦ Πατρός, ἑξῆς λέγει· τὸ Πνεῦμα "διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου". Ὁ σοφὸς Κύριλλος προφανῶς εἴρηκεν "ἐξ ἀμφοῖν", δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ· ἀλλ' ἐφερμηνεύων πῶς τὸ *ἐξ ἀμφοῖν* εἶπεν, ἐπήγαγεν· "ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ". Ὁ μέντοι Δαμασκηνὸς Ἰωάννης, τὸ ἐκ Πατρὸς λέγων ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς καὶ πρώτης αἰτίας, "οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ", φησίν, ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς· καὶ οὐκ ἀπηγόρευσε [540] τὸ *ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, ὡς ἐκ τοῦ προσεχοῦς, ἤτοι διὰ τοῦ προσεχοῦς. Ταυτὸν γὰρ δύναται ἡ *διὰ* πρόθεσις καὶ ἡ *ἐξ*, καὶ τοῦτο σύνηθες καὶ αὐτῇ τῇ Γραφῇ, καὶ τοῖς ἁγίοις πατράσιν οὐκ ἀγνοούμενον. Εἰ μὲν ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ, καὶ εἰ ἐξ ἀμφοῖν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἐκ πρώτης μὲν αἰτίας τοῦ Πατρός, ἐκ τοῦ προσεχοῦς δὲ τοῦ Υἱοῦ, ἅπερ φησὶν ὁ μέγας Ἀθανάσιος, ὁ μέγας Κύριλλος, ὁ Νύσσης Γρηγόριος, οὐκ ἂν ὁ σοφὸς Ἰωάννης

6, 10 δὲ *om.* Nic.Mar^{ed} || *post* Νύσσης *add.* Γρηγόριος Nic.Mar^{ed} || 13 ἤγουν F W: ἤως V || *post* ἐκ *add.* τοῦ All || 14 *post* Ἰωάννης *add.* ὡς καὶ σὺ πρὸ ὀλίγου εἰρηκὼς κἀμέ εἰς ταύτην ἴθυνας τὴν διάνοιαν, Nic.Mar^{ed} || 15 πρώτης αἰτίας — καὶ *om.* W || 17 Ταυτὸν γὰρ δύναται ἡ διὰ πρόθεσις καὶ ἡ ἐξ *codd.*: Ταυτὸν γὰρ δύνασθαι πολλάκις ἔφαμεν τὴν διὰ πρόθεσιν καὶ τὴν ἐκ Nic.Mar^{ed} || 18 *post* ἀγνοούμενον. *add.* ἀλλά μοι μηδείς ἐπιλαμβανέσθω τῆς τοῦ προσεχοῦς λέξεως· τοῦ γὰρ Νύσσης ἐστὶν ἡ φωνὴ, εὐσεβῶς καὶ παρ' ἐκείνου νοουμένη καὶ παρ' ἡμῶν, ὡς καὶ αὐτός μεμαρτύρηκας, αὐτὸς ταύτας τὰς μαρτυρίας παραγαγών. ὥστε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καὶ οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ Nic.Mar^{ed} || *ante* Εἰ *add.* καὶ V || *post* μὲν *add.* γὰρ Nic.Mar^{ed} || 19 τοῦ^{1} *om.* Nic.Mar^{ed} || δὲ *om.* Laem Nic.Mar^{ed} || 20 τοῦ^{2} *om.* Nic.Mar^{ed} || τοῦ^{3} *om.* W.

[existe] à partir du Père[21]. Quant à l'évêque de Nysse, après avoir dit que le Fils existe "immédiatement à partir du premier", c'est-à-dire du Père, il affirme ensuite que l'Esprit "[existe] par celui qui existe immédiatement à partir du premier"[22]. Le docte Cyrille a clairement dit qu'il est issu des deux, à savoir du Père et du Fils, mais, expliquant en quel sens il avait dit "des deux", il a ajouté: "autrement dit il provient du Père par le Fils"[23]. Quant à Jean Damascène, en affirmant que [l'Esprit provient] du Père comme du principe premier et de la cause première, il a dit: "non pas du Fils", comme du principe premier, mais il n'a pas banni la formule qu'il procède "du Fils", en tant qu'il procède *de* celui qui est immédiat ou bien *par* celui qui est immédiat[24]. Les prépositions διά et ἐκ ont en effet le même sens; cela est courant même dans l'Écriture et n'est pas ignoré des saints Pères[25]. Si [l'on dit que l'Esprit existe] à partir du Fils — en tant qu'[il existe] à partir du Père par le Fils —, et même qu'il est issu des deux, ou si pareillement [on dit qu'il existe] à partir de la cause première, le Père, mais aussi de celui qui est immédiat, le Fils — toutes choses que disent Athanase le Grand, Cyrille le Grand et Grégoire de Nysse —, ce n'est pas le docte Jean [Damascène] qui s'y opposera, mais il dira lui

---

[21] Cf. Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, I, 20 (*PG* 26, 580A), passage cité à nouveau par Blemmydès en (7, 6-13). Il est étonnant de comparer ce passage de Nicétas à un extrait du *Sermo contra Latinos* du Pseudo-Athanase (*CPG* 2263; *PG* 28, 828A), un écrit polémique sans doute postérieur à l'époque de Photius, qui cite Athanase, Cyrille et Grégoire de Nysse de façon très proche de Nicétas, mais en argumentant dans un sens opposé [en italiques les additions ou différences par rapport à Nicétas]: Ὁ μὲν *γὰρ* Ἀθανάσιος οὕτως *φησί·* τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς, *οἱ ἀντίθετοι λέγουσι, καὶ* παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον· ὁ δὲ Νύσσης, εἰπὼν τὸν Υἱὸν εἶναι προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τουτέστι τοῦ Πατρὸς, ἑξῆς λέγει· τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου· ὁ *δέ γε σοφώτατος* Κύριλλος προφανῶς *φησίν, εἴρηκεν* ἐξ ἀμφοῖν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

[22] Grégoire de Nysse, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 15 (éd. F. Mueller, *Gregorii Nysseni opera*, vol. III, p. I, Leiden, 1958, p. 56, l. 5-6; *PG* 45, 133B).

[23] Cyrille d'Alex., *De adoratione in spiritu et veritate*, I (*PG* 68, 148A). Texte déjà cité en (5, 16-17).

[24] Cf. Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 8 (éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II [Patr. Texte und Studien 12], Berlin, 1973, p. 30, l. 289-290; *PG* 94, 832A-B): Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τὸν πατέρα οὐ λέγομεν ἔκ τινος· λέγομεν δὲ αὐτὸν τοῦ υἱοῦ πατέρα. Τὸν δὲ υἱὸν οὐ λέγομεν αἴτιον οὐδὲ πατέρα· λέγομεν δὲ αὐτὸν καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱὸν τοῦ πατρός. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγομεν καὶ πνεῦμα πατρὸς ὀνομάζομεν, *ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν*, πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν. (En italiques le texte évoqué par Blem).

[25] Exemples d'équivalence de ἐκ et διὰ dans le N.T.: 1. ἐπείπερ εἷς ὁ Θεὸς, ὃς δικαιώσει περιτομὴν *ἐκ* πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν *διὰ* τῆς πίστεως (*Rm* 3, 30); 2. προϊδοῦσα δὲ ἡ Γραφὴ ὅτι *ἐκ* πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ Θεός... (*Gal* 3, 8) (dans cet exemple, ἐκ joue le rôle d'un διὰ), 3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο... (*Jn* 1, 5) (ici, διὰ joue le rôle d'un ἐκ).

ἀντιφθέγξαιτο, ἀλλ' ἐρεῖ καὶ αὐτὸς ὅτι οὕτως καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα· διὰ τοῦ Υἱοῦ γάρ φησι καὶ αὐτὸς, ὡς ἰσοδυναμούσης τῆς *διά* καὶ τῆς *ἐξ*. Εἰ δὲ ὡς ἐκ πρώτης αἰτίας καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λέγοι τις, ὅπερ εἶπε τῶν ἁγίων οὐδεὶς, καὶ ἀντιφθέγξεται καὶ μέγα βοήσει». Ἐπὶ τοσοῦτον καὶ ταῦτα.

7. Πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους τῶν νεωτέρων εὑρίσκομεν ἐνισταμένους μὲν πρὸς τὸ *ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, κατασκευάζοντας δὲ καὶ μάλα γενναίως τὸ *δι' Υἱοῦ*, καθ' ἣν προδιεσημηνάμεθα δήλωσιν. Ὅθεν οὐκ οἶδ' ὅ τι παθόντες ἀρτίως τινὲς οὐκ ἀνέχονται τὸ Πνεῦμα δι' Υἱοῦ προέρχεσθαι παρὰ τοῦ Πατρός.

Ἀλλ' ἴδωμεν οἷαπερ περὶ τούτου διδάσκει τὸν ἐπίσκοπον Σεραπίωνα δι' ἐπιστολῆς ὁ τῆς ἀθανασίας ἀξιώνυμος· «Ὥσπερ γέννημα μονογενὲς ὁ Υἱός ἐστιν, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον, καὶ αὐτὸ ἓν καὶ οὐ πολλὰ, οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἓν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ Πνεῦμα. Ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ Υἱοῦ, τοῦ ζῶντος Λόγου, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζωὴν, οὖσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ καὶ δωρεάν· ἥτις γε ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρὸς ὁμολογουμένου ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται».

6, 22 ἀντιφθέγξαιτο *codd.*: ἀντιφθέγξεται Laem || ἐρεῖ *codd.*: ἐρῇ All || 22-23 διὰ τοῦ Υἱοῦ γάρ φησι καὶ αὐτὸς, ὡς ἰσοδυναμούσης τῆς διὰ καὶ τῆς ἐξ. *codd.*: τὸ δι' Υἱοῦ γὰρ καὶ αὐτὸς φησιν ἐν πολλοῖς τῶν αὐτοῦ, καὶ ἰσοδυναμεῖ ἐνταῦθα ἡ ἐξ. τῇ διά. Nic.Mar^{ed} || 23-24 ὡς ἐκ πρώτης αἰτίας καὶ *om.* Nic.Mar^{ed} || 24 λέγοι *codd.*: λέγει Nic.Mar^{ed} || 25 ἀντιφθέγξεται *codd.*: ἀντιφθέγξαιτο Laem.

7, 5 οἷαπερ W: οἷα F V || 10 ζωὴν, οὖσαν *codd.*: ζῶσαν Athan^{ed} || 11 *post* ἐκ *add.* τοῦ V Athan^{ed} || ὁμολογουμένου *codd.*: ὁμολογουμένως All.

---

[26] Nicétas de Maronée, *Dialogue VI entre un Grec et un Latin sur la procession du Saint-Esprit* (édition dactylographiée dans C. Giorgetti, *ibid.*, p. 342-392 [= Nic.Mar^{ed}]). Ce *Dialogue VI* est transmis par le *Laurent. Gr. Plut.* XXXI, 37 et par le *Vat. Gr.* 1115 (notre ms 'V'), 14e s., f. 43^{v}, ss. Blemmydès reproduit ici l'une des interventions du "Grec" s'adressant au "Latin".

aussi que, de la même manière, l'Esprit [existe] aussi à partir du Fils, car il dit lui aussi que [l'Esprit existe] par le Fils, les [prépositions] διά et ἐκ étant équivalentes. Si en revanche quelqu'un vient à dire que c'est comme [issu] de la cause première que l'Esprit [existe] aussi à partir du Fils, ce que n'a dit aucun des saints, Jean s'y opposera et se récriera hautement»[26]. En voilà assez pour ce sujet.

VI. *Enseignement d'Athanase sur la procession de l'Esprit. Explication de la citation.*

7. Mais nous trouvons beaucoup d'autres théologiens parmi les récents qui se dressent contre la formule "à partir du Fils" et établissent avec bien du courage la formule "par le Fils" selon la signification que nous avons indiquée précédemment. C'est pourquoi j'ignore ce qui a bien pu arriver récemment à certains pour ne pas admettre que l'Esprit provient par le Fils d'auprès du Père.

Mais voyons ce qu'enseigne exactement sur ce point à l'évêque Sérapion, dans une lettre, celui qui mérite le nom de l'immortalité[27]: «De même que le Fils est un rejeton, unique engendré, ainsi l'Esprit est-il donné et envoyé d'auprès du Fils et il est lui-même un et non multiple ni l'un d'entre beaucoup mais lui-même seul Esprit. Car puisqu'unique est le Fils, le Verbe vivant, il faut qu'unique, parfaite et pleine soit la Vie sanctificatrice et illuminatrice, celle-ci étant son énergie[28] et son don. Cette [vie] est dite procéder du Père parce que c'est d'auprès du Verbe, que l'on confesse [exister] à partir du Père, qu'elle resplendit, est envoyée et est donnée»[29].

---

[27] Il s'agit d'Athanase d'Alexandrie (comme en témoigne la citation qui suit), dont le nom provient du mot ἀθανασία (immortalité) et que son combat pour la foi nicéenne a auréolé d'un immense prestige.

[28] On pourrait aussi traduire le terme ἐνέργεια par "efficience" ou "opération". Nous préférons le mot le plus proche du grec. Ce titre pneumatologique correspond à la définition biblique de l'Esprit comme onction, qui est la "bonne odeur" du Christ (2 Cor 2, 14-16) par laquelle celui-ci oint, et qui "instruit de toutes choses" (1Jn 2, 27). L'Esprit, pour Athanase, coïncide avec l'opération de Dieu elle-même, le Père agissant "par le Verbe dans l'Esprit" (cf. Athanase, *Lettres à Sérapion*, I, 28 (*PG* 26, 596AB)).

[29] Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, I, 20 (*PG* 26, 577C-580A [= Athan^{ed}]). Extrait cité également dans l'*Arsenal sacré*, *Monac. Gr.* 229, f. 25^{v} mais sans le passage "οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ Πνεῦμα", ce qui prouve, si ce ms est fidèle à son archétype, que Blemmydès n'a pas puisé sa citation dans l'*Arsenal sacré*.

8. Ἐπιφύονται τῷ *ἐκλάμπειν* τινές, καὶ φανερώσεως εἶναί φασιν αὐτὸ δηλωτικόν, οὐχ ὑπάρξεως· τὸ γὰρ *ἐκπορεύεσθαι* προδεδηλωκέναι τὴν ὕπαρξιν. Εἰ τοίνυν ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα λέγεται παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου φανεροῦται, μὴ οὔσης τῆς φανερώσεως, οὐδ᾽ ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγοιτ᾽ ἂν ἐκπορεύεσθαι; Τί γοῦν; Πρὸ τοῦ γεγονέναι τὴν κτίσιν, εἴτε τὴν αἰσθητὴν, εἴτε τὴν νοητὴν, ἔνθα παρὰ τοῦ Λόγου πεφανέρωται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἂν αὐτὸ λεχθείη ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρός; Ὥσπερ γὰρ εἴ τινος τὸν ἄνθρωπον λέγοντος οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν ἐπειδὴ ζῷον ἐστὶν, εἴπερ ἔχει τις ἕτερος τὸ αἴτιον ἀνελεῖν, συνανέλοι καὶ τὸ συμπέρασμα. Τὸν αὐτὸν τρόπον τῆς αὐτῶν ὑποθέσεως ἀνατετραμμένης, τὸ δῆθεν συναγόμενον, ὅσον τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς, διεσκέδασται.

9. Καὶ οὗτοι μὲν ἔτι, δι᾽ ὃ λέγεται παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα, ζητείτωσαν. Ἡμεῖς δὲ τὴν ἀληθῆ προσλαβόμενοι σημασίαν τῆς λέξεως, οὕτω συλλογισόμεθα. Τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου, τουτέστι διὰ τοῦ Λόγου πρόεισιν ἐκ Πατρός, ὥσπερ ἐξ ἡλίου διὰ τοῦ φωτὸς φωτιστικὴ λαμπηδών. Κἀπειδὴ τοῦτό ἔστιν, ὁ δὲ Λόγος ἐκ τοῦ Πατρὸς ὡμολόγηται, διὰ τοῦτο καὶ τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι λέγεται. Κέχρηται δὲ τῇ *ἐκλάμπειν* ὁ διδάσκαλος λέξει, καταλλήλως τῇ *φωτιστικῇ ζωῇ*. [541] Διὰ τοῦτο καὶ τοῦ Λόγου ἐνέργειαν, ζῶσαν δηλονότι καὶ ὑφεστῶσαν, τὸ ἅγιον ὠνόμασε Πνεῦμα, τὸν Λόγον καὶ Υἱὸν εἰδὼς Θεοῦ δύναμιν ἐνυπόστατον. Ἐπεὶ δὲ διὰ τῆς δυνάμεως

8, 5 εἴτε τὴν αἰσθητὴν *codd.* Laem: *om.* All || 9 τῆς *codd.*: τῶν Laem *e corr.*

9, 3 οὕτω F W: οὕτως V || συλλογισόμεθα F V: συλλογισώμεθα W || 5 τοῦτό ἔστιν F W: τοῦτ᾽ ἔστιν V.

---

[30] Cette critique que dénonce Blemmydès porte sur l'interprétation de la dernière phrase citée d'Athanase.

8. Certains s'en prennent au terme "resplendir" (ἐκλάμπειν) et disent qu'il exprime la manifestation et non pas l'existence parce que le terme "procéder" (ἐκπορεύεσθαι) a déjà exprimé l'existence[30]. Si donc l'Esprit est dit procéder d'auprès du Père *parce que* c'est d'auprès du Verbe qu'il est manifesté, alors, à supposer qu'il n'y ait pas de manifestation, on ne dirait pas qu'il procède du Père? Mais quoi? Avant que n'advienne la création, aussi bien la sensible que l'intelligible, où l'Esprit saint a été manifesté d'auprès du Verbe, on ne pourrait pas dire qu'il procédait du Père? C'est comme si, à supposer que quelqu'un dise que l'homme est une substance animée et douée de sensation *parce qu*'il est un vivant, quelqu'un d'autre qui pût supprimer la cause en arrivait à supprimer du même coup la conclusion [qui en découle][31]. Mais de la même façon, si le présupposé de ces gens est rejeté, la prétendue conséquence, seulement obtenue par eux, se trouvera détruite[32].

9. Mais que ces hommes se demandent encore pour quelle raison l'Esprit est dit procéder d'auprès du Père! Quant à nous, qui avons compris la véritable signification du terme, nous raisonnerons ainsi: l'Esprit [provient] d'auprès du Verbe, c'est-à-dire que, par le Verbe, il provient du Père, de même que l'éclat lumineux provient du soleil par la lumière. Et puisqu'il en est ainsi, et que le Verbe est confessé [comme provenant] du Père, il en résulte qu'on dit également que l'Esprit procède d'auprès du Père. Le docteur utilise le mot "resplendir" en conformité avec la "Vie illuminatrice". C'est pourquoi il a également appelé le Saint-Esprit "énergie du Verbe", c'est-à-dire [énergie] vivante et subsistante[33], sachant que le Verbe et Fils est la puissance hypostatique[34] de Dieu. Et puisque c'est

---

[31] Blemmydès dénonce le raisonnement selon lequel l'Esprit procèderait du Père *parce qu*'il est manifesté à la création à partir du Fils. Il donne l'exemple d'un autre raisonnement faux du même type, où une vérité générale, éternelle, est censée découler d'une hypothèse contingente.

[32] Si l'on rejette l'exégèse que "resplendir" signifie simplement la manifestation temporelle, alors la conséquence (absurde) — que la procession de l'Esprit découlerait de sa manifestation temporelle à partir du Fils — se trouve balayée. Blemmydès retourne contre ses adversaires leur propre raisonnement.

[33] L'expression est une réminiscence probable de l'expression cyrillienne «ὑποστατικὴ ἐνέργεια» (cf. *Thesaurus*, 34 (*PG* 75, 580A.596C).

[34] L'expression «Θεοῦ δύναμις ἐνυπόστατος» pour désigner le Verbe est empruntée à Cyrille d'Alex., *Dialogues sur la Trinité*, VI, 614D (éd. G.-M. de Durand, *SC* 246, Paris, 1978, p. 92). L'adjectif ἐνυπόστατος n'a ici pour fonction que de préciser le caractère hypostatique de la *puissance* de Dieu, qui n'est pas un simple attribut de la substance divine (cf. M.-O. Boulnois, *op. cit.*, p. 293). Il ne faut donc pas le traduire par "enhypostatique" — terme dont le sens correspond à la christologie de Léonce de Byzance, qui n'est pas évoquée ici — mais par le simple adjectif "hypostatique".

ἡ ἐνέργεια, ἡ δὲ δύναμις ὁμολογουμένως ἐκ τοῦ Θεοῦ, διὰ τοῦτο ἐκ Θεοῦ ἡ ἐνέργεια. Τοῦτο γὰρ βούλεται τῷ διδασκάλῳ, τὸ *λέγεται ἐκπορεύεσθαι,* ὡς τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως λεγομένης καὶ κηρυττομένης ἐκ τοῦ Πατρὸς, διὰ τὴν πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀναφοράν. Ὡς μὲν οὖν ἐνέργεια τοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ Λόγου, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀϊδίως ἐκλάμπει παρ' αὐτοῦ, ταυτὸν δ' εἰπεῖν δι' αὐτοῦ, παρὰ τοῦ Πατρός· ὡς δὲ δωρεὰ καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται φυσικῶς.

10. Ὅτι δὲ τὸ *ἐκλάμπειν* ἐν θεολογίᾳ παραστατικόν ἐστι τῆς ἀπαθοῦς καὶ ἀχρόνου ὑπάρξεως, καὶ ὁ μέγας Βασίλειος δείκνυσιν οὕτω λέγων ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν *Ἀντιρρητικῶν*· «Κοινὴ πρόληψις πᾶσιν ὁμοίως χριστιανοῖς ἐνυπάρχει τοῖς γε ὡς ἀληθῶς τῆς προσηγορίας ταύτης ἀξίοις, περὶ τοῦ φῶς εἶναι τὸν Υἱὸν γεννητὸν, ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπολάμψαντα». Καὶ πάλιν· «Ἀγαθοῦ μὲν Πατρὸς ἀγαθὸς Υἱός· φωτὸς δὲ τοῦ ἀγεννήτου φῶς ἐξέλαμψε τὸ ἀΐδιον». Καὶ Γρηγόριος δὲ τῶν Νυσσαέων ὁ σοφὸς ἱεράρχης, οὕτω φησὶν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν *Ἀντιρρητικῶν*· «Πατὴρ μὲν ἄναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ ἀεὶ Πατὴρ νοεῖται. Ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως ὁ μονογενὴς Υἱός τῷ Πατρί συνεπινοεῖται. Δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ πρίν τι κενόν τε καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθὺς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὕπαρξιν μετὰ τὸν Υἱὸν, ὡς ποτὲ τὸν Μονογενῆ δίχα τοῦ Πνεύματος νοηθῆναι, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενές ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμψαν, οὔτε διαστήματι οὔτε φύσεως ἑτερότητι τοῦ Πατρὸς ἢ τοῦ Μονογενοῦς

9, 12 τοῦ² *om.* All || 13 αἴτιον *codd.* Laem: *om.* All || ἐνέργεια *codd.* Laem: ἐνέργειαν All.

10, 2 τῷ *om.* F V || 3 πρόληψις V W: πρόσληψις F || 11 *post* εὐθὺς *add.* καὶ Grég.Nys[ed] || 12 ὡς *codd.*: ὥστε Grég.Nys[ed].

par la puissance que [vient] l'énergie, et que tout le monde admet[35] que la puissance [vient] de Dieu, il en résulte que l'énergie [vient] de Dieu. Tel est, chez le docteur, le sens de l'expression "Il est dit procéder": que la procession de l'Esprit est dite et proclamée [se faire] à partir du Père en référence à la cause première. Donc, en tant qu'énergie du Fils et Dieu Verbe, l'Esprit saint resplendit éternellement d'auprès de lui, ce qui revient à dire: par lui d'auprès du Père. D'autre part, en tant que don, il est envoyé et donné par nature.

VII. *Témoignages des Cappadociens sur le sens du verbe "resplendir".*

10. D'ailleurs, que le verbe "resplendir" (ἐκλάμπειν) exprime en théologie l'existence impassible et intemporelle, même Basile le Grand le montre en s'exprimant ainsi dans le deuxième livre de ses *Antirrhétiques*: «Il existe un présupposé commun, d'une façon semblable, chez tous les chrétiens — chez ceux du moins qui sont dignes de cette appellation —, selon lequel le Fils est la lumière engendrée, lui qui a jailli (ἀπολάμψαντα) de la lumière inengendrée»[36]. Et encore: «Il est le Fils bon d'un Père bon, et, de la lumière inengendrée, a resplendi (ἐξέλαμψε) la lumière éternelle»[37]. Voici aussi ce que dit Grégoire, le docte évêque de Nysse, dans le premier livre de ses *Antirrhétiques*: «D'une part, le Père est pensé comme étant sans commencement, inengendré et toujours père. D'autre part, c'est [comme existant] à partir de lui immédiatement et directement, que le Fils unique engendré est conçu avec le Père. Et c'est [comme existant] par lui et avec lui, avant que surgisse dans l'intervalle quelque pensée vide et inconsistante, que l'Esprit saint est aussitôt saisi de façon conjointe: n'étant nullement postérieur au Fils pour ce qui est de l'existence — d'une manière telle que l'Unique engendré serait un moment pensé sans l'Esprit —, mais, d'une part, tenant lui aussi la cause de son être du Dieu de toutes choses, dont est [issue] également la Lumière unique engendrée, et d'autre part resplendissant par la vraie lumière, il n'est séparé du Père et de l'Unique engendré par aucune distance ou différence de na-

[35] L'adverbe ὁμολογουμένως est employé continuellement par Blemmydès dans son *Epitomè de Logique* pour désigner la façon dont s'exerce le consensus des esprits à propos d'une évidence rationnelle. Assez banalisé, il ne semble donc pas avoir chez Blemmydès le sens fort lié à l'ὁμολογία πίστεως.

[36] Basile de Césarée, *Contre Eunome*, II, 25, 82-85 (éd. B. Sesboüé, *SC* 305, Paris, 1983, p. 104; *PG* 29, 629AB) [= Bas^{ed}].

[37] Basile de Césarée, *Contre Eunome*, II, 27, 36-37 (éd. B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 114; *PG* 29, 636A).

ἀποτέμνεται». Πάλιν πρὸς αὐτὸν ὁ μέγας Βασίλειος, περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως· «Ὁ δὲ Υἱὸς τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον Πνεῦμα, δι᾽ ἑαυτοῦ καὶ μεθ᾽ ἑαυτοῦ γνωρίζων, μόνος μονογενῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἐκλάμψας, οὐδεμίαν κατὰ τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων τὴν κοινωνίαν ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ἢ πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον». Ἰωάννης ὁ σοφὸς ποιητὴς ἐν ὕμνοις πρὸς τὴν ὑπέραγνον Θεομήτορα· «Σὺ μήτηρ Θεοῦ ἀσυνδυάστως γεγένησαι τοῦ ἐξ ἀκηράτου Πατρὸς ἐκλάμψαντος». Ἐν τούτοις ὁ ἐξηγούμενος, ὁ πολλοῖς θαυμαζόμενος, ὁ καὶ τῶν ἱερῶν κανόνων πρῶτος σαφηνιστὴς «Τὸ ἐκλάμψαντός, φησὶ, τὴν ἄνω γέννησιν τοῦ Υἱοῦ ἀπαθῆ παρίστησιν· ὡς γὰρ ἡ λαμπηδὼν ἐκ τοῦ ἡλίου ἀπαθῶς ἔξεισιν, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς ἀπαθῶς γεγέννηται τῷ Πατρί· καὶ τὸ ἄχρονόν δε τοῦ Υἱοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ἄναρχον διὰ τοῦ ἐκλάμψαι διδάσκει ὁ ποιητής· ὡς γὰρ ἅμα φῶς καὶ ἅμα ἡ ἐξ αὐτοῦ λαμπηδὼν, οὕτως ἅμα νοηθείη Πατὴρ, ἅμα παρέπεται νοεῖσθαι καὶ τὸν Υἱόν».

[544] Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ὑπὲρ τὴν χρείαν. Ὅπου γὰρ ἡ τοῦ λόγου διάνοια λελογισμένη καὶ λίαν ἡρμοσμένη φαίνεται, τοιουτοτρόπως ἐκλαμβανομένης τῆς

10, 16 ἀποτέμνεται *codd.*: ἀποτεμνόμενον Grég.Nys[ed] || 24 *ante* ἀπαθῆ *add.* τὴν Zonaras[ms] || 25 ἀπαθῶς *post* ἔξεισιν *transp.* Zonaras[ms] || 25-26 ἄχρονόν δε F W: ἄχρονόν δὲ V Zonaras[ms] || 26 καὶ *post* κατὰ τοῦτο *transp.* Zonaras[ms] || διδάσκει ὁ ποιητής· ὡς *codd.*: δηλαδὴ· εἰ Zonaras[ms].

ture»[38]. Basile, s'adressant encore au même [Grégoire], écrit à propos de la différence entre substance et hypostase: «Quant au Fils, qui fait connaître par lui et avec lui l'Esprit qui procède du Père, et qui seul à titre d'unique engendré a resplendi à partir de la lumière inengendrée, il ne possède, selon la propriété de ses marques distinctives, aucune communion avec le Père ni avec l'Esprit saint»[39]. Jean, le docte poète, dit dans ses hymnes adressées à la très pure Mère de Dieu: «Toi, tu es devenue sans union la mère de Dieu, de celui qui a resplendi à partir du Père éternel»[40]. Sur ce texte, le commentateur qui suscite l'admiration de beaucoup et qui est aussi le premier interprète des canons sacrés[41], dit: «Le terme "qui a resplendi" (ἐκλάμψαντος) désigne comme impassible la naissance d'en haut du Fils: de même que l'éclat sort de façon impassible du soleil, de même aussi le Fils a-t-il été engendré de façon impassible par le Père. Et par le [terme] "avoir resplendi" (ἐκλάμψαι), le poète enseigne également le caractère intemporel et, en ce sens, sans commencement du Fils[42]: de même en effet que, à la fois est la lumière et à la fois l'éclat qui s'en dégage, de même à la fois on pense le Père et à la fois la pensée que l'on a du Fils en résulte»[43].

Mais cela est sans doute plus que suffisant. Là où la signification d'une expression apparaît sensée et parfaitement adaptée, à condition de

---

[38] Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, I, 1, § 378 (éd. W. Jaeger, Leiden, 1960 [= Grég.Nys^{ed}], vol. I, p. 138; *PG* 45, 369). Extrait cité dans *Arsenal sacré*, *Monac. Gr.* 229, ff. 66^{v}-67.

[39] Cf Pseudo-Basile, *Lettre* 38 [reconnue comme de Grégoire de Nysse], 4, 29-34 (éd. Y. Courtonne, t. I, Paris, 1957, p. 85).

[40] Citation littérale du début du théotokion de la 3ème ode du canon des matines du dimanche de ton 5 (ou 1er mode plagal), dans le livre de l'Octoèque. Cf. Ὀκτωήχος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, éd. M. Σαλιβέρος, Athènes [sans date], p. 106.

[41] Il s'agit des canons hymnographiques de Jean Damascène et Cosmas de Maïoum. Il résulte de l'identification de la citation suivante que le commentateur ici évoqué est Jean Zonaras († ap. 1159), historien et canoniste connu surtout pour son commentaire du *Syntagma*. Son explication des canons dominicaux de Jean Damascène (cf. note infra) était très prisée à Byzance, de même que le fameux commentaire des canons hymnographiques écrit par Théodore Prodrome et intitulé l'*Orphanotrophos*.

[42] Zonaras rapproche probablement l'aoriste ἐκλάμψαι de l'imparfait ἦν utilisé dans *Jn* 1, 1-3 pour exprimer l'existence éternelle du Verbe.

[43] Oeuvre inédite, le *Commentaire des canons dominicaux de Jean Damascène* de Jean Zonaras est transmis par de nombreux manuscrits, dont le *Coislin* 219 (13ème s.) [= Zonaras^{ms}] qui contient également l'*Orphanotrophos* (cf. R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs de la B. N.*, t. II. *Le fonds Coislin*, Paris, 1945, p. 200-201). Le passage cité se trouve dans le commentaire du canon du premier mode plagal, au f. 296^{v}, l. 25, sq.

λέξεως, ἄλλως δ᾽ ἔχειν ὑπονοουμένης, πολὺ τὸ ἀλόγιστον φέρουσα καὶ ἀνάρμοστον, τί χρὴ πλέον ἐκεῖσε ζητεῖν εἰς τὴν τῆς ἀληθείας παράστασιν;

11. Τὸ δὲ λέγειν· «Ἵνα μὴ νομίσῃ τις, ὡς ἀρχὴ τοῦ Πνεύματος ὁ Υἱὸς ἐπιφανεροῖ τὸ Πνεῦμα διὰ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ δίδωσιν ὡς συγγενὲς, διὰ τοῦτο λέγεται ἐκ Πατρὸς αὐτὸ ἐκπορεύεσθαι», περίεργον μὲν, ἀλλ᾽ εὐφώρατον. Ποίαν γὰρ τὸ φανεροῦν καὶ διδόναι τοιουτοτρόπως ὑποψίαν εἰσαγάγῃ ἀρχῆς; ἢ πῶς ὡς συγγενὲς διδοὺς ὁ Λόγος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀντιδοθείη παρὰ τοῦ συγγενοῦς; ἢ πῶς τοῦ Λόγου προπεφηνότος ὁμολογουμένως ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχὶ καὶ πάντα ὅσα ἔχει ὁ Λόγος, ὁμολογουμένως ἐκ τοῦ Πατρός· καὶ πῶς ἀρχὴ τοῦ Πνεύματος ὁ Λόγος νομισθείη λοιπόν; Ἄπαγε τῶν τοιούτων παρεξηγήσεων, οἶδ᾽ ὅτι φαίης ἂν καὶ αὐτὸς τῷ ἐριστικῷ.

Τὸ μέντοι δι᾽ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, καὶ Βασίλειος ὁ μέγας πολλαχοῦ, καὶ δὴ κἀν τοῖς *Ἀντιρρητικοῖς* ἀποφαίνεται, «Πῶς ἂν οὖν, φάσκων, χωρίζοιτο τὰ ἀχώριστα, Λόγος Θεοῦ, καὶ Πνεῦμα ἐκ Θεοῦ δι᾽ Υἱοῦ; Εἰ Πνεῦμα ἀπιστεῖται, καὶ Λόγος συναπιστεῖται». Περὶ τούτου καὶ ὁ διορατικώτατος Ἐπιφάνιος ἐν τῷ *Ἀγκυρωτῷ* διέξεισιν οὑτωσί· «Φησὶν οὖν ὁ μακάριος Πέτρος τοῖς περὶ τὸν Ἀνανίαν· "Τί ὅτι ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς, ψεύσασθαι ὑμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον;"[a] Καὶ φησίν· "Οὐκ ἀνθρώπῳ ἐψεύσασθε, ἀλλὰ Θεῷ"[b]. Ἄρα Θεὸς ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ᾧ ἐψεύσαντο, οἱ ἀπὸ τοῦ τιμήματος νοσφισάμενοι». Καὶ πάλιν· «Ὁ Πατὴρ ἀληθοῦς Υἱοῦ ἐστι Πατήρ. Φῶς ὅλος,

---

[a] Cf. *Ac* 5, 3. [b] Cf. *Ac* 5, 4.

11, 1 νομίσῃ *post* τις *transp.* V || 4 εἰσαγάγῃ F W : εἰσαγάγοι V || *ante* ἀρχῆς *add.* ἂν V || 5 ὁ *codd.* Laem : *om.* All || 6 προπεφηνότος W : πεφηνότος F V || 11 κἀν F V : κἂν W All || 16 ὑμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον *codd.* : τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Epiph[ed] || ἀνθρώπῳ ἐψεύσασθε *codd.* : ἐψεύσω ἀνθρώποις Epiph[ed] || *ante* Θεῷ *add.* τῷ Epiph[ed].

[E] Blemmydès partage avec ses adversaires l'idée que l'Esprit est συγγενές à l'égard du Fils. Pour l'usage de l'expression τὸ συγγενὲς Πνεῦμα, cf. Grég. de Naz., *Discours* 38, 16 (éd. C. Moreschini, *SC* 358, Paris, 1990, p. 140); Sophrone de Jérusalem, *Hom. sur le saint Baptême*, 1 (éd. A. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα 5, St-Petersbourg, 1898, p. 152).

[F] C'est-à-dire ici le Père: Blemmydès laisse ainsi entendre que l'Esprit, à travers le Fils, est donc finalement donné par le Père, ce qui coupe court au reproche de faire du Fils un principe de l'Esprit (argument repris un peu différemment dans la phrase ἢ πῶς... suivante). On ne peut guère, semble-t-il, envisager que l'hypostase συγγενής au Fils, sous-entendue ici, soit l'Esprit. Il est vrai que la mise en lumière d'une réciprocité entre les missions du Fils et de l'Esprit (idée chère à l'Ecole d'Antioche) ferait aussi valoir que le Fils ne peut être tenu pour principe de l'Esprit. Mais, dans le récit autobiographique que donne Blemmydès du dialogue de 1250 avec les Latins, il s'accorde manifestement avec les Latins sur le fait qu'il n'y a pas parfaite réciprocité entre le Fils et l'Esprit, malgré leur connaturalité (συμφυΐα): cf. *Autobiographie*, II, 54, 1-4 (éd. J. Munitiz, p. 69).

comprendre le mot de cette manière alors que, si on le prenait en un autre sens, la pensée en deviendrait déraisonnable et inadaptée, que faut-il chercher par surcroît pour exposer la vérité?

VIII. *Réponse à une objection spécieuse.*

11. Quant à dire: «Ne pas laisser croire que c'est comme principe de l'Esprit que le Fils le manifeste par son enseignement et le donne comme [quelqu'un qui lui est] apparenté[E], tel est le motif pour lequel l'Esprit est dit procéder du Père», c'est là un [discours] recherché mais aisément réfutable. En quoi donc le fait qu'il le manifeste et qu'il le donne de cette façon[44] nourrirait-il le soupçon [qu'on fait du Fils] un principe? Ou bien comment, en donnant l'Esprit saint comme [quelqu'un qui lui est] apparenté, le Verbe ne serait-il pas donné à son tour par celui qui lui est apparenté?[F] Ou [encore], puisque le Verbe est de l'avis de tous bien apparu du Père, comment tout ce que possède le Verbe ne serait-il pas aussi de l'avis de tous [issu] du Père? Et comment alors le Verbe serait-il tenu pour le principe de l'Esprit? Je sais que tu pourrais toi-même aussi dire au chicaneur: Au diable des interprétations aussi tortueuses!

IX. *Témoignages de Basile, Epiphane et Cyrille en faveur de la procession par le Fils.*

Pourtant, le fait que c'est par le Fils que l'Esprit procède d'auprès du Père, Basile le Grand lui aussi le déclare en bien des endroits et notamment dans ses *Antirrhétiques*. Il y dit: «Comment pourraient être séparés les êtres inséparables, le Verbe de Dieu et l'Esprit [qui existe] à partir de Dieu par le Fils? Si l'on refuse sa foi à l'Esprit, on la refuse en même temps au Verbe»[45]. Au sujet de l'[Esprit], le très clairvoyant[46] Epiphane donne, également dans l'*Ancoratus*, les explications suivantes: «Le bienheureux Pierre dit donc à Ananie et à sa femme: "Pourquoi Satan vous a-t-il tentés au point que vous mentiez au Saint-Esprit?"[a]. Et il dit: "Ce n'est pas à un homme que vous avez menti, mais à Dieu"[b]. C'est donc qu'il est Dieu, [issu] du Père et du Fils, l'Esprit à qui avaient menti ceux qui avaient retenu une partie du prix»[47]. Et il dit encore: «Le Père est père d'un véritable fils. [Celui-ci est] tout entier lumière et fils d'un véri-

---

[44] "De cette façon": c'est-à-dire comme quelqu'un qui Lui est apparenté.

[45] Pseudo-Basile, *Contre Eunome*, V, 1 (*PG* 29, 737B).

[46] L'épithète διορατικός est appliquée aux moines charismatiques. Epiphane est cité dans les *Apophtegmes* (cf. *PG* 65, 161-168).

[47] Epiphane de Salamine, *Ancoratus*, 9, 2-3 (éd. K. Holl, *GCS* 25, Leipzig, 1915 [= Epiph[ed]], p.16; *PG* 43, 32C).

καὶ Υἱὸς Πατρὸς ἀληθοῦς, φῶς ἐκ φωτὸς, οὐχ ὡς τὰ ποιητὰ ἢ τὰ κτιστὰ προσηγορίᾳ μόνῃ[a]· τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἀληθείας ἐστὶ[b], φῶς τρίτον παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τὰ δὲ ἄλλα πάντα θέσει ἢ παραθέσει ἢ κλήσει». Ταῦτα καὶ ὁ διορατικώτατος Ἐπιφάνιος τῷ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ κεχρημένος ἀντὶ τοῦ ἐκ Πατρὸς δι᾽ Υἱοῦ. Καθὰ καὶ ὁ σοφώτατος Κύριλλος ἐν τοῖς *Θησαυροῖς* λέγων οὕτως· «Ὅπερ ὁ μακάριος Μωϋσῆς ἐμπεφυσῆσθαι παρὰ Θεοῦ τῷ ἀνθρώπῳ διισχυρίσατο[c], τοῦτο Χριστὸς ἀνανεῶν ἐν ἡμῖν μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσιν ἐνεφύσησε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς λέγων· "λάβετε Πνεῦμα"[d]· ἵνα πάλιν ἀναμορφωθέντες εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς εἰκόνα σύμμορφοι φαινώμεθα τῷ πεποιηκότι διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος μετοχῆς. Ὅτε τοίνυν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν ἡμῖν γινόμενον συμμόρφους ἡμᾶς ἀποδεικνύει Θεοῦ, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, πρόδηλον ὅτι τῆς θείας ἐστὶν οὐσίας, οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν». Πρόεισι, φησὶν, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τουτέστι δι᾽ Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς.

Ὁ δὲ γε τῶν Νυσσαέων καὶ τῆς οἰκουμένης φωστὴρ, ἐν πόσοις παρίστησιν ἐναργῶς ὅτι δι᾽ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ Πατρός· τέως γοῦν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν *Ἀντιρρητικῶν* τάδε λέγει περὶ τοῦ Πνεύματος· «Τῷ Πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον συναπτόμενον, πάλιν αὐτοῦ τῷ μὴ Πατὴρ εἶναι καθάπερ ἐκεῖνος διαχωρίζεται· τῇ δὲ πρὸς [545] τὸν Υἱὸν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφείᾳ καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν, ἀφίσταται πάλιν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι᾽ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι. Πάλιν δὲ τῆς κτίσεως διὰ τοῦ Μονογενοῦς ὑποστάσης, ὡς ἂν μὴ

[a] Cf. *Gn* 1.
[b] Cf. *Jn* 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13 ; 1 *Jn* 4, 6.
[c] Cf. *Gn* 2, 7.
[d] *Jn* 20, 22.

11, 19 *ante* Υἱὸς *add.* <ὁ> Epiph^{ed} || Πατρὸς ἀληθοῦς *codd.*: ἀληθοῦς πατρὸς <υἱός> Epiph^{ed} || 20 τὸ^{1} *codd.*: καὶ Epiph^{ed} || τὸ^{2} *om.* Epiph^{ed} || 21 ἢ παραθέσει *om.* Epiph^{ed} || 23 *ante* Πατρὸς *add.* τοῦ W || 25 μετὰ *codd.*: κατὰ All || 26 *post* Πνεῦμα *add.* ἅγιον W || 28-29 γινόμενον *codd.*: γενόμενον Cyr^{ed} || 30 ἐστὶν οὐσίας F W: οὐσίας ἐστὶν V || 33 γοῦν F V: δ᾽ οὖν W.

table père, Lumière de Lumière, non point comme les êtres qui ont été faits ou créés par une simple appellation[a]; l'Esprit saint est l'Esprit de vérité[b], troisième lumière [venant] d'auprès du Père et du Fils, alors que tous les autres [êtres existent] par adoption, permission ou vocation»[48]. Voilà donc ce que dit le très clairvoyant Epiphane, usant de la formule "du Père et du Fils" au lieu de "du Père par le Fils". De même également le très docte Cyrille, dans ses *Trésors*, dit ceci: «Ce que le bienheureux Moïse a affirmé avoir été insufflé de la part de Dieu en l'homme[c], c'est cela que le Christ a renouvelé en nous après sa résurrection d'entre les morts, quand il a soufflé sur ses disciples en disant: "Recevez l'Esprit"[d]; afin qu'ayant été à nouveau reformés pour parvenir à l'image que nous avions dès l'origine, nous apparaissions conformes à celui qui nous a créés par la participation de l'Esprit. Puisque donc l'Esprit saint, en se trouvant en nous, nous rend conformes à Dieu, et que d'autre part il provient du Père et du Fils, il est évident qu'il est de la substance divine, substantiellement en elle et provenant d'elle»[49]. Il provient, dit-il, du Père et du Fils, c'est-à-dire par le Fils, d'auprès du Père.

X. *Témoignage de Grégoire de Nysse. Sens du terme "être apparu".*

Quant au flambeau de Nysse et de la terre habitée, en combien d'écrits montre-t-il clairement que c'est par le Fils que l'Esprit saint [existe] à partir du Père! En tout cas dans le premier livre de ses *Antirrhétiques*, il dit ceci à propos de l'Esprit: «Etant uni au Père selon l'incréé, il est en revanche séparé de lui par le fait de n'être pas père comme lui l'est; tandis qu'étant en union intime avec le Fils selon l'incréé, même dans le fait de tenir du Dieu de toutes choses la cause de son existence, il en est en revanche éloigné par ce qui lui est particulier: par le fait qu'il ne subsiste pas à partir du Père à titre d'unique engendré et qu'il est apparu par le Fils lui-même. En revanche, la création subsistant par l'Unique engendré,

---

[48] Epiph. de Sal., *Ancoratus*, 71, 2 (éd. K. Holl, *op. cit.* [= Epiph[ed]], p. 88; *PG* 43, 148B). Le terme θέσις, désignant dans le droit antique l'adoption (et s'opposant à φύσις), a été repris par la théologie chrétienne pour désigner l'adoption filiale en Christ: cf. Athan. d'Alex., *Contre les Ariens*, II, 59 (*PG* 26, 272C). Le terme παράθεσις (absent de l'éd. critique d'Epiphane) est attesté dans le sens de "permission" chez Philox. de Mabboug: *Lettre* 3 (éd. A. Mai, *NBP*, VIII, 3, Rome, 1871, p. 183). Le terme néotestamentaire κλῆσις désigne l'appel (vocation) de l'homme par Dieu (cf. Rm 11, 29; 1Co 1, 26; 2Pi 1, 10, etc.).

[49] Cyrille d'Alex., *Thesaurus*, 34 (*PG* 75, 585A) [= Cyr[ed]]. Le même thème apparaît aussi de façon très proche dans: *Thesaurus*, 13 (*PG* 75, 228AB.231-232); *Dialogues sur la Trinité*, VII, 638CD (éd. G.-M. de Durand, *SC* 246, Paris, 1978, p. 162-163). Le texte cité sera aussi reproduit par Jean Bekkos: *Epigraphai*, *PG* 141, 617B.

κοινότητά τινα τὸ Πνεῦμα νομισθῇ πρὸς ταύτην ἔχειν ἐκ τοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι, ἐν τῷ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ καὶ ἀπροσδεεῖ τῆς ἑτέρωθεν ἀγαθότητος διακρίνεται τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως».

12. Διαποροῦσι περὶ τοῦ πεφηνέναι τινές, «μή ποτε, λέγοντες, φανερώσεως αὐτὸ δηλωτικόν ἐστιν, οὐχ ὑπάρξεως». Καίτοι γ' ἐχρῆν αὐτούς, εἰ μὴ τῷ ἐνεργητικὸν εἶναι τὸ ῥῆμα κατά τε προφορὰν καὶ δήλωσιν ὁμοῦ προσεσχήκεσαν, κἂν γοῦν ἐξ ἄλλων ῥήσεων πατρικῶν τὴν σημασίαν κατανενοηκέναι τῆς λέξεως, καὶ μὴ τῆς ἀληθείας ἐπηρεαστὰς καθεστηκέναι διακενῆς. Αὐτίκα γὰρ ὁ μέγας Βασίλειος ταῦτα λέγει περὶ τοῦ Πνεύματος· «Οὐδὲν ἔχον ἑαυτῷ ἐπίκτητον, ἀλλ' ἀϊδίως πάντα ἔχον, ὡς Πνεῦμα Θεοῦ, καὶ ἐξ αὐτοῦ πεφηνός», ὁ δὲ σοφώτατος Κύριλλος περὶ τοῦ Χριστοῦ· «Τὸν "Θεοῦ μεσίτην καὶ ἀνθρώπων"[a] κατὰ τὰς Γραφὰς συγκεῖσθαι φαμὲν ἔκ τε τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος, τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, καὶ ἐκ τοῦ πεφηνότος ἐκ τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τουτέστι τοῦ Μονογενοῦς». Καὶ πάλιν· «Ἴδιόν ἐστι τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, οὔτοι που μόνον ᾗ Λόγος ἐστὶ πεφηνὼς ἐκ Πατρός, ἀλλ' εἰ καὶ νοοῖτο καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος γεγονώς. Πρόδηλον δήπουθεν ὡς Θεὸς μὲν τὸ Πνεῦμα, τὸ *ἐξ οὗ* κυρίως ἔχον καὶ φυσικῶς ὡς Θεός, τὰ δ' ἄλλα ποιήματα καταχρηστικώτερον, ὡς ἐκ ποιητοῦ καὶ

---

[a] Cf. 1 *Tm* 2, 5.

12, 6 *ante* ἑαυτῷ *add.* ἐν Bas[ed] || 13 δήπουθεν *om.* V Laem || 14 ὡς Θεὸς *codd.*: ἐν Θεῷ Cyr[ed].

pour qu'on n'aille pas croire que l'Esprit possède un caractère commun avec elle du fait qu'il est apparu par le Fils, c'est par son caractère invariable et immuable et en ce qu'il n'a pas besoin d'une bonté qui lui vienne d'ailleurs, que l'Esprit se distingue de la création»[50].

12. Certains sont embarrassés par le [terme] "être apparu" (πεφηνέναι): «Est-ce que ce n'est pas la manifestation qu'il exprime, demandent-ils, et non l'existence?» Or, s'ils n'étaient pas attentifs au fait que la forme verbale est active à la fois par sa forme grammaticale et son sens, ils auraient dû tout au moins comprendre la signification du mot πεφηνέναι à partir d'autres expressions des Pères et ne pas devenir en vain des calomniateurs de la vérité. Basile le Grand, par exemple, dit ceci à propos de l'Esprit: «Il ne possède rien d'adventice en lui-même[51], mais de toute éternité il possède tout en tant qu'Esprit de Dieu et c'est de lui qu'il est apparu»[52]. Quant au très docte Cyrille, il dit à propos du Christ: «Le "médiateur entre Dieu et les hommes"[a], nous disons, conformément aux Écritures, qu'il est composé d'une humanité semblable à la nôtre, parfaitement conforme à sa propre raison d'être (λόγος), et du Fils qui est apparu de Dieu par nature, c'est-à-dire du [Fils] unique engendré»[53]. Et encore[54]: «L'Esprit est propre au Fils, et cela non seulement du fait que celui-ci est le Verbe apparu du Père, mais encore si on l'envisage en tant qu'il est devenu homme semblable à nous[55]; il est tout à fait évident que l'Esprit est Dieu, lui à qui s'applique proprement et par nature l'expression "[Il est issu] de lui" (ἐξ οὗ), en tant qu'il est Dieu; tandis que les œuvres [créées], c'est de façon un peu forcée qu'elles sont dites [issues] de

[50] Grég. de Nysse, *Contre Eunome*, I, 1, § 280-281 (éd. W. Jaeger, Leiden, 1960, vol. I, p. 108-109; *PG* 45, 336). Grégoire emprunte ici l'expression pneumatologique «διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι» au Symbole de Grégoire le Thaumaturge qui indique: «διὰ Υἱοῦ πεφηνός». Cf. Grég. de Nysse, *Panégyrique de Grégoire le Thaumaturge* (*CPG* 3184, *PG* 46, 912D); L. Froidevaux, «Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge», *RSR* 19 (1929), p. 232-247.

[51] C'est-à-dire quelque chose qui lui soit adventice.

[52] Basile de Césarée, *De Spiritu* (éd. P. Henry, *Études plotiniennes*, I. *Les états du texte de Plotin*, Paris, 1938 [= Bas^{ed}], p. 195, l. 5-8).

[53] Cyrille d'Alex., *Sur l'Incarnation*, 688C (éd. G. M. de Durand, *SC* 97, Paris, 1964, p. 220; *PG* 75, 1208CD). Cet extrait qui souligne la parfaite humanité du Christ s'inscrit clairement dans un contexte anti-apollinariste.

[54] La citation qui suit est la concaténation de deux extraits d'œuvres différentes de Cyrille d'Alex.

[55] Cyrille d'Alex., *Sur l'Incarnation*, 707A (éd. G. M. de Durand, *SC* 97, Paris, 1964, p. 276-278; *PG* 75, 1241B). Thème récurrent dans *Sur la Foi droite à Théodose*, 37 (*PG* 76, 1189A). L'idée que le Saint-Esprit est le "propre" du Fils, ἴδιον τοῦ Υἱοῦ, était déjà exprimée par Athanase: cf. *Lettres à Sérapion*, III,1; IV,3 (*PG* 26, 628, 641).

δημιουργοῦ πεφηνότα, ἐξ οὗ λεγόμενα», ὥστε σημαντικὸν ὑπάρξεως ἀριδήλως τὸ πεφηνέναι. Τῆς Γραφῆς δὲ διαγορευούσης οὕτω περὶ τοῦ Πνεύματος· «Ὡς οὖν ὁ δημιουργὸς Λόγος ἐστερέωσε τὸν οὐρανὸν, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ[a] ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται[b], τουτέστιν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ»· καὶ πάλιν· «Οὔτε ἀλλότριον τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης τὸ Πνεῦμα, ἐκ τοῦ ἀρρήτου στόματος ἀρρήτως πεφηνός»· οὐ ταυτὸν ἐπὶ τοῦ Πνεύματος δείκνυται φανερῶς, τὸ πεφηνέναι καὶ ἐκπορεύεσθαι;

13. Τοιγαροῦν ἔδει καὶ τοὺς ἐνταυθοῖ περὶ τοῦ πεφηνέναι διαποροῦντας, ἀλλαχόθεν, ὡς ἔφαμεν, ἐκ τῶν ἀναμφιλέκτων τὴν τῆς λέξεως πορίσασθαι δήλωσιν, ἢ μὴν ἔκ γε τῆς τοῦ λόγου συμφράσεως, συνεωρακέναι τὸ ἀληθὲς καὶ μὴ παραλογίζεσθαι σφᾶς αὐτούς. Ποίαν γὰρ ἂν ἔχειν ὑπωπτεύθη πρὸς τὴν κτίσιν κοινότητα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκ τοῦ τὴν μὲν διὰ τοῦ Μονογενοῦς ὑποστῆναι, τὸ δὲ δι' αὐτοῦ πεφανερῶσθαι αὐτῇ; Ἢ πῶς ἐν ἄλλοις διακρινόμενον τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως, οὐ μᾶλλον ἂν διεκρίνετο προχειρότερον ἐκ τοῦ τὴν μὲν διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἔχειν τὸ εἶναι, τὸ δὲ μὴ δι' αὐτοῦ δὴ τοῦ Μονογενοῦς; Ἀλλὰ τοῦτό ἐστι δι' Υἱοῦ τὸ εἶναι τῷ Πνεύματι παρὰ Πατρὸς φυσικῶς, δι' Υἱοῦ καὶ τῇ κτίσει

[a] Cf. *Ps* 32, 6.

[b] Cf. *Jn* 15, 26.

12, 15 *ante* ἐξ *add.* τὸ Cyr[ed] || 19 *post* Οὔτε *add.* οὖν Bas[ed] || ἐκ *om.* All (*rest.* Laem) || 20 πεφηνός *codd.*: ἐκπεφηνός Bas[ed].

[Dieu], en tant qu'elles sont apparues du créateur et démiurge»[56], d'où il résulte très clairement que le [terme] "être apparu" exprime l'existence. Or, puisque l'Écriture l'expose ainsi à propos de l'Esprit[57], «de même donc que le Verbe créateur a affermi le ciel, il en est de même de l'Esprit de Dieu[a] qui procède d'auprès du Père[b], c'est-à-dire de sa bouche»[58], et encore: «Il n'est pas étranger à la gloire de Dieu, l'Esprit ineffablement apparu de la bouche ineffable»[59], n'est-il pas manifestement montré qu'à propos de l'Esprit, "être apparu" (πεφηνέναι) et "procéder" (ἐκπορεύεσθαι) s'identifient?

13. Ainsi donc ceux qui se trouvent ici dans l'embarras à propos du [terme] "être apparu" (πεφηνέναι) auraient-il dû, comme nous l'avons dit, aller chercher à d'autres endroits le sens du mot d'après [ses] emplois incontestables, ou du moins prendre conscience de la vérité à partir du contexte de la phrase, et ne pas s'égarer dans leurs propres sophismes. Quel caractère commun avec la création, en effet, soupçonnerait-on l'Esprit saint de posséder, si l'on part du constat que la création subsiste par l'Unique engendré tandis que l'Esprit saint est manifesté par lui auprès de la création? Ou bien comment l'Esprit, qui se distingue de la création sur d'autres points, ne s'en distinguerait-il pas bien davantage par le fait que celle-ci possède l'être par l'Unique engendré, tandis que lui ne possède pas l'être par l'Unique engendré lui-même? Mais ce fait d'être par le Fils signifie, pour l'Esprit, être en vertu de sa nature d'auprès du Père, tandis que pour la création, c'est [être] par le Fils en vertu d'un acte

---

[56] Cyrille d'Alex., *Thesaurus*, 33 (*PG* 75, 568A [= Cyr[ed]]). Pour l'emploi particulier du terme καταχρηστικῶς ("abusivement") qui s'oppose à κυρίως ("proprement") chez Cyrille, cf. M.-O. Boulnois, *op. cit.*, p. 67-71. Ici, nous nous sommes efforcés de rendre la nuance du comparatif καταχρηστικώτερον.

[57] Allusion à Ps 32, 6 (LXX) que les deux citations suivantes vont commenter. Cette transition du texte est rédigée dans un style assez relâché, qui tient du "brouillon". Les citations ne sont pas introduites, Basile n'est pas nommé.

[58] Bas. de Césarée, *Hom. in Ps. 32* (*PG* 29, 333B), cité par Andronic Kamatéros d'après J. Bekkos (*PG* 141, 432D-433A). L'image présentant le Fils comme "bouche" du Père remonte à Ignace d'Antioche. Cf. Lampe, s.v. στόμα, p. 1262.

[59] Ps.-Bas. de Césarée, *Hom. sur le Saint-Esprit* (*CPG* 2926, *PG* 31, 1433BC [= Bas[ed]]). Même extrait cité dans l'*Arsenal sacré* d'A. Kamatéros d'après J. Bekkos (*PG* 141, 433B), dans la *Lettre à l'évêque de Cotrone* (l. 221) de Théodore II Lascaris (éd. H. B. Swete, *Theodorus Lascaris Junior. De processione Spiritus oratio apologetica*, Londres et Edinburgh, 1875, p. 9),.et dans les *Epigraphai* de J. Bekkos (*PG* 141, 712D-713A), où cette citation se trouve juste après les extraits de Cyrille, *Sur l'Incarnation*, 688C.707A, cités plus haut par Blemmydès. On voit que ces auteurs devaient utiliser des florilèges patristiques largement communs.

ἀλλὰ δημιουργικῶς. Τρεπτὴ γὰρ αὕτη, διὸ καὶ ἀλλοιωτὴ καὶ τῆς ἐκ Θεοῦ ἀγαθότητος ἐπιδεής, τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐτράπη ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι μεταβαλόν· ἦν γὰρ ἀεί, διὸ οὐδὲ [548] κτίσμα. Εἰ γὰρ τὸ κτιστὸν τρεπτόν, τὸ μὴ τρεπτὸν οὐ κτιστόν. Ἡ κτίσις ἀλλοιωτὴ κατὰ προκοπὴν λαμβάνουσα τὸν ἁγιασμόν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀποφοιτῶσα τοῦ κρείττονος καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ὑποποδίζουσα, τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ἀκροτάτην ἁγιωσύνην ἀϊδίως αὐχεῖ. Τοιγαροῦν, εἰ τὸ κτιστὸν καὶ ἀλλοιωτόν, τὸ μὴ ἀλλοιωτὸν οὐδὲ κτιστόν. Ἡ κτίσις κατὰ μέθεξιν ἔχει τὸ ἀγαθὸν ἐκ Θεοῦ, τὸ δὲ Πνεῦμα αὐτάγαθον. Ἐν ἄρα τῷ ἀπροσδεεῖ τῆς ἑτέρωθεν ἀγαθότητος καὶ τῷ ἀναλλοιώτῳ καὶ τῷ ἀτρέπτῳ διακρίνεται τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως. Εἰ μὴ ταῦτα γάρ, ἐνομίσθη ἄν τινα πρὸς τὴν κτίσιν ἔχειν κοινότητα τῷ δι' Υἱοῦ πεφηνέναι παρὰ Πατρός.

14. Ἀλλ' εὐθὺς αἱ ψαλμικαὶ τοῦ Θεοῦ χεῖρες[a], αἱ θεολογικαὶ ἀκτῖνες σὺν τοῖς ὁμοίοις ποταμοῖς, οἱ «θεόφυτοί τε βλαστοὶ» καὶ τὰ δίδυμα σπλάγχνα καὶ φῶτα τοῦ Πατρός, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἀντιπροτείνεται, καὶ οὐκ ἴσασιν οἱ ταῦτα δὴ

[a] Cf. *Ps* 8, 7 ; 9, 17 ; 18, 2 ; 30, 6 ; 73, 3 ; 77, 72 ; 91, 5 ; 94, 5 ; 101, 26 ; 110, 7 ; 118, 73 ; 137, 8 ; 142, 5.

13, 17 *post* ἐκ *add.* τοῦ All.

[60] La phrase est construite de façon très elliptique et semble présenter une asyndète après φυσικῶς. Il suffirait peut-être d'avoir δι' Υἱοῦ <δὲ> καὶ τῇ κτίσει pour ajouter en clarté.

[61] Sur l'opposition entre la création sanctifiée par l'Esprit et l'Esprit possesseur de la sainteté par nature, cf. Basile de Césarée, *Lettre* 159, 2 (éd. Y. Courtonne, t. II, Paris, 1961, p. 87).

[62] Ces deux dernières phrases (jusqu'à πεφηνέναι inclus) forment une longue paraphrase de Grégoire de Nysse: cf. *Contre Eunome*, I, 1, § 280-281 (éd. W. Jaeger, Leiden, 1960, vol. I, p. 109; *PG* 45, 336); c'est une reprise de la fin de la citation en (11, 37-46). Curieusement, Blemmydès reprend tous les termes de ce passage de Grégoire en en inversant la présentation, sous forme de chiasme.

créateur[60]. Cette dernière en effet est variable et donc changeante et elle a besoin de la bonté qui vient de Dieu, tandis que l'Esprit saint n'a pas varié en passant du non-être à l'être, car il a toujours été et il n'est donc pas une créature. Si en effet le créé est variable, l'invariable n'est pas créé. La création est changeante, recevant grâce à un progrès la sanctification, mais également s'écartant du meilleur et glissant vers le pire, tandis que l'Esprit est glorifié éternellement par sa sainteté éminente[61]. Ainsi donc, si le créé est aussi changeant, ce qui n'est pas changeant n'est pas non plus créé. La création, c'est par participation qu'elle possède le bien qui vient de Dieu, tandis que l'Esprit est le Bien par excellence. C'est donc en ce qu'il n'a pas besoin d'une bonté qui lui vienne d'ailleurs, et par [son caractère] immuable et invariable, que l'Esprit se distingue de la création. Car s'il n'en était pas ainsi, on croirait qu'il possède un caractère commun avec la création du fait qu'il est apparu par le Fils[62] d'auprès du Père.

XI. *Les deux approches symboliques des relations intratrinitaires.*

14. Mais aussitôt [on nous citera] les mains de Dieu[63] évoquées dans les Psaumes[a], les rayons de Dieu[64] avec les fleuves qui leur sont semblables[65], les «rejetons plantés par Dieu»[66], les doubles viscères[67] et les lu-

---

[63] La référence des "mains de Dieu" au Fils et à l'Esprit vient d'Irénée de Lyon: *Adv. Haer.*, IV, 7, 4; V, 6, 1., (trad. A. Rousseau, Paris, 1985, p. 425, 582).

[64] Cf. Ps.-Grég. de Naz., *Lettre à Évagre* (*CPG* 3332, *PG* 46, 1105CD) qui utilise les expressions: οἱ ἀκτῖνες τοῦ Πατρὸς et ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς, à propos du Fils et de l'Esprit: «[...] Notre Sauveur et le Saint-Esprit, le rayon redoublé du Père, nous donnent la lumière de la vérité et restent unis au Père (ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτὶς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς, καὶ τῷ Πατρὶ συνήνωται)».

[65] Cf. Ps.-Grég. de Naz., *Lettre à Évagre* (*CPG* 3332, *PG* 46, 1108A), qui compare le Fils et l'Esprit à deux fleuves issus de la source du Père.

[66] Pseudo-Denys, *Noms divins*, II, 7 (éd. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, vol. 1: *De Divinis nominibus* [Patristische Texte und Studien 33]. Berlin, 1990, p. 132; *PG* 3, 645B).

[67] En (15, 9), Blemmydès attribue l'expression δίδυμα σπλάγχνα au Pseudo-Denys; or elle ne figure pas dans le corpus aréopagitique. Peut-être Blemmydès pense-t-il de façon imprécise aux allégories scripturaires qu'évoque la *Lettre* 9 *à Tite*: le Verbe issu du "ventre (γαστήρ) de Dieu" et l'Esprit expiré par la bouche de Dieu (*PG* 3, 1104C), implicitement issu du "poumon de Dieu" (même si l'expression n'apparaît pas). Dans son ouvrage d'anatomie — que Blemmydès connaissaif sans doute —, Aristote explique que les viscères (σπλάγχνα) sont doubles (δίδυμα): cf. Aristote, *Traité des Parties des animaux*, Livre III, 7, 670a (éd. P. Louis, Paris, 1956, p. 87-88). Par métonymie, les doubles viscères du Père, le ventre et le poumon, désigneraient le Fils et l'Esprit, qui en sont respectivement issus.

προβαλλόμενοι τὸ τῶν ὑποστάσεων ἀσύγχυτον καὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἐντεῦθεν παραδηλούμενα. Τέως δ᾽ οὖν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Ἀθανάσιος, ἐν τῷ περὶ τῆς τοῦ μονογενοῦς Λόγου ἐνανθρωπήσεως, τοιαῦτά φησι περὶ αὐτοῦ τοῦ Μονογενοῦς· «Ὅτε παρατίθεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς χεῖρας τοῦ Πατρὸς[a] ὡς ἄνθρωπος, ἑαυτὸν παρατίθεται ἑαυτῷ ὡς Θεῷ· αὐτὸς γὰρ ἡ χεὶρ καὶ αἱ χεῖρες τοῦ Πατρός». Ὁ δὲ σοφὸς Ἰωάννης ἐπ᾽ Ἐκκλησίας ὑμνῶν τὸν διαπετάσαντα τὰς χεῖρας ἐν τῷ Σταυρῷ δι᾽ ἐμὲ, ταῖς ἀχράντοις αὐτοῦ χερσὶ κηρύττει γεγονέναι τὴν ἐμὴν κατ᾽ ἀρχὰς διάπλασιν ἐκ χοὸς[b], τὸ δημιουργικὸν τοῦ Λόγου καὶ <τὸ> τῆς Ἐνεργείας ἀνυστικὸν χεῖρας ὀνομάζων συμβολικῶς ἐκ τῶν καθ᾽ ἡμᾶς. Εἰ δέ τις καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα χεῖρας αἱροῖτο καλεῖσθαι Θεοῦ, τὴν προσήκουσαν αἰτίαν συνεκδεχέσθω καὶ εὔλογον. Καὶ ὅτε μὲν ἀκούοι τὸν Υἱὸν βραχίονα καὶ δεξιὰν

[a] Cf. *Lc* 23, 46.
[b] Cf. *Ps* 118, 73.

14, 7 *ante* χεῖρας *add.* τὰς V W || 8 ἑαυτῷ ὡς *codd.*: τῷ Athan[ed] || *post* Θεῷ *add.* ἵνα πάντας ἀνθρώπους παραθῆται τῷ Θεῷ Athan[ed] || γὰρ *codd.*: γάρ ἐστιν Athan[ed] || 9 ἐπ᾽ Ἐκκλησίας *post* ὑμνῶν *transp.* W || 10-11 κατ᾽ ἀρχὰς F Laem: καταρχὰς V W || 11 τὸ[2] *addidi* || 13 αἱροῖτο F V: αἱρεῖται W.

mières du Père[68], et tout ce qui peut être évoqué d'analogue; et ceux qui mettent en avant de telles [expressions] ne savent pas que sont suggérés par là le caractère inconfusible des hypostases et la cause première. Mais en tout cas, Athanase, qui est éminent dans les choses divines, dans son traité *Sur l'Incarnation du Verbe unique engendré*, dit des choses semblables à propos de l'Unique engendré lui-même: «Lorsqu'il remet son esprit aux mains du Père[a] en tant qu'homme, il se remet lui-même à lui-même en tant que Dieu; car c'est lui qui est la main et les mains du Père»[69]. Quant au docte Jean, en chantant au milieu de l'Église celui qui pour moi a étendu ses mains sur la Croix, il proclame que par ses mains[b] immaculées s'est opérée ma formation à l'origine à partir de terre[70], en appelant symboliquement "mains", à partir de notre réalité humaine, le caractère créateur du Verbe et le caractère efficace de l'Énergie[71]. Mais si l'on choisit d'appeler "mains de Dieu" le Fils et l'Esprit, il faut comprendre en même temps la cause raisonnablement fondée qui leur appartient; et lorsqu'on entend appeler le Fils "bras"[72] et "droite de Dieu"[73], et l'Esprit

---

[68] La formule complète τὰ φῶτα τοῦ Πατρός, qui dérive probablement d'une glose de *Ja* 1, 17 (cité ensuite par Blem. en (22, 1-2)), n'apparaît pas comme telle chez le Pseudo-Denys mais on trouve dans les *Noms divins*, II, 7 (éd. R. Suchla, *ibid. supra*, p. 132; *PG* 3, 645B) τὰ φῶτα appliquée au Christ et à l'Esprit, ce à quoi Blemmydès fait sans doute allusion. G. Pachymère, de même, signale cette interprétation trinitaire de *Ja* 1, 17 dans sa *Paraphrase de la Hiérarchie céleste* (*PG* 3, 129C).

[69] Ps.-Athanase [= Marcel d'Ancyre d'après M. Tetz], *De incarnatione et contra Arianos*, 12 (*CPG* 2806, *PG* 26, 1004C [= Athan[ed]]). Le texte cité est un peu différent de l'édition critique. Peut-être la version ἑαυτῷ ὡς Θεῷ utilisée par Blemmydès (au lieu de τῷ Θεῷ) date-t-elle de la querelle christologique suscitée par Sotérichos Panteugénès au 12[ème] s., puisque cette version suggère que l'œuvre du Christ est offerte aussi au Fils (comme Dieu) et pas seulement au Père comme l'enseignait Panteugénès.

[70] Citation du 1[er] tropaire de la 1ère ode du canon de la Résurrection, ton 1, du livre de l'Octoèque: Ὁ χερσὶν ἀχράντοις ἐκ χοὸς, θεουργικῶς κατ' ἀρχὰς διαπλάσας με, χεῖρας διεπέτασας ἐν τῷ Σταυρῷ, ἐκ γῆς ἀνακαλούμενος, τὸ φθαρέν μου σῶμα, ὅ ἐκ Παρθένου προσείληφας. Cf. Ὀκτωήχος..., éd. M. Σαλιβέρος [*op. cit.*], p. 20. Ce texte est brodé autour du verset *Ps* 118, 73: Αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με.

[71] Ce passage s'inspire partiellement de l'*Isagogè* d'Hadrien (exégète antiochien du 5[ème] s.): «Τὸ ἀνυστικὸν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, χεῖρας ὀνομάζει, ὡς τῶν παρ' ἡμῖν...» (*PG* 98, 1280C).

[72] Sur le Fils vu comme bras du Père, cf. Eusèbe de Césarée, *De ecclesiastica theologia*, I, 20 (*PG* 24, 892B), Didyme d'Alex., *De Spiritu Sancto*, 21 (éd. L. Doutreleau, *SC* N° 386, Paris, 1992, p. 226; *PG* 39, 1051).

[73] Sur le Fils vu comme main du Père, cf. Pseudo-Athanase, *Contre les Ariens*, IV, 33 (*PG* 26, 517C) Cyrille d'Alex., *Thesaurus*,. 34 (*PG* 75, 576D).ou encore Grég. de Nysse, *Contre Eunome*, 5 (*PG* 45, 697B); *ib.* 6 (*PG* 45, 720C).

τοῦ Θεοῦ, δάκτυλον δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον[a], τότε τὴν ἄκραν συμφυΐαν θεωρείτω τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, καὶ τὸ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι. Τὸν Υἱὸν δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα χεῖρας νοῶν τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀσύγχυτον ἐντεῦθεν συνεπινοείτω καὶ ἰδιοϋπόστατον τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, οὐ τὸ μὴ διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς, ὥσπερ οὐδὲ τὸ μὴ ἀλληλουχεῖσθαι ταῦτα κατὰ τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ τὴν εὐώνυμον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἔνθεν εἶναι, τὸ δ' ἔνθεν, οὐκ ἐν ἀλλήλοις.

15. Διὰ ταῦτα καὶ ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος ποτὲ μὲν ἀκτῖνι παρεικάζει τὸν Υἱὸν, φωτὶ δὲ τὸ Πνεῦμα, καὶ τὸν μὲν πηγῇ, τὸ δὲ ποταμῷ· ποτὲ δὲ τὸ τῶν εἰρημένων τῆς θεότητος ὑποστάσεων ἀσύγχυτον παραδηλῶσαι προθέμενος, καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ἀχώριστον ἐν τῇ καθόδῳ τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὥσπερ ἀκτῖνας δύο πέμπεσθαι ταύτας ἐξ ἑνὸς ἡλίου φησὶ καὶ δύο ποταμοὺς ἐκ μιᾶς πηγῆς, προβαίνοντας μὲν πολύ τε καὶ εἰς μακρὸν, ἐχομένους δὲ τοῦ ὅθεν διαπαντός· ἄλλοτε τὸ ἀδιαίρετον τῆς Τριάδος παραστῆσαι βουλόμενος καὶ

---

[a] Cf. *Lc* 11, 20.

15, 5 ταύτας F V: ταῦτα W || 6 προβαίνοντας... ἐχομένους All: προβαίνοντα... ἐχόμενα *codd.* || 7 ἄλλοτε *codd.*: δὲ All ἄλλοτε δὲ Laem.

[G] Lors du dialogue avec les Latins de 1250 à Nymphée, Blemmydès fit valoir, à l'aide de l'image de la main et des doigts, qu'il existe une certaine relation de dépendance de l'Esprit par rapport au Fils (cf. *Autobiographie*, II, 53, 5-12 (éd. J. Munitiz, p. 69)).

[H] Blemmydès interprète l'image des deux mains du Père dans le sens d'un rejet de toute forme de modalisme: le Fils et l'Esprit ont chacun sa propre subsistence, ce qui n'exclue pourtant pas leur périchorèse (dans son dernier ouvrage, le *De Fide* (*PG* 142, 585-604), il souligne explicitement que les personnes divines ἐν ἀλλήλοις περιχωρήκασιν). L'image des mains exprime donc pour lui l'ἰδιοϋπόστατον du Fils et de l'Esprit et non pas l'idée que dans leurs processions éternelles, ils seraient en quelque sorte séparés l'un de l'autre.

saint [son] "doigt"[a 74], il faut alors considérer l'extrême cohésion du Fils et de l'Esprit et le fait que c'est par le Fils que l'Esprit procède d'auprès de Dieu le Père[G]. En pensant le Fils et l'Esprit comme les "mains de Dieu", on doit par là concevoir en même temps le caractère inconfusible et autosubsistant[75] du Fils et de l'Esprit: [concevoir] non point que l'Esprit ne procèderait pas, par l'Unique engendré, d'auprès du Père, ni, non plus, que [le Fils et l'Esprit] ne seraient pas solidaires l'un de l'autre comme [il en est pour] la main droite et la main gauche, mais qu'ils existent l'un d'un côté, l'autre de l'autre, et non pas l'un dans l'autre[H].

15. C'est pourquoi le grand théologien Grégoire tantôt compare le Fils à un rayon, et l'Esprit à une lumière[76], et aussi le premier à un ruisseau, et le second à un fleuve[77]; tantôt, se proposant de mettre en évidence le caractère inconfusible des hypostases de la divinité — hypostases dont on a parlé — et le fait qu'elles sont inséparables du Père dans leur descente vers nous, il dit qu'elles sont comme deux rayons lancés par un soleil unique[78] et deux fleuves issus d'un ruisseau unique, qui certes s'avancent beaucoup et loin mais sans cesser de dépendre de leur origine[79]. Ailleurs, désirant faire voir le caractère indivisible et l'égalité d'honneur

---

[74] Sur l'Esprit comme doigt de Dieu, cf. Ps.-Athanase, *De Incarnatione et contra Arianos*, 19 (*PG* 26, 1020A); Didyme d'Alex., *De Spiritu Sancto*, 20 (éd. L. Doutreleau, *SC* N° 386, Paris, 1992, p. 226; *PG* 39, 1051); Cyrille d'Alex., *Thesaurus*, 34 (*PG* 75, 576D-577A).

[75] La traduction française ne peut rendre pleinement par un adjectif le sens du terme ἰδιοϋπόστατον (litt. "subsistant en propre"), "autosubsistant" correspondant plutôt à αὐθυπόστατον.

[76] Cf. Grég. de Naz., *5ème Discours théologique* (*Disc.* 31), 32 (éd. P. Gallay, *SC* 250, Paris, 1978, p. 338; *PG* 36, 169B).

[77] Grégoire de Nazianze propose avec réticence une image "naturelle" de la Trinité: il compare le Père à une source (ὀφθαλμός), le Fils à un ruisseau (πηγή) et l'Esprit à un fleuve (ποταμός). Son hésitation vient de sa crainte que le Fils et l'Esprit ne soient réduits à des puissances impersonnelles existant en Dieu. Cf. *5ème Discours théologique* (*Disc.* 31), 31 (éd. P. Gallay, *ibid. supra*, p. 338; *PG* 36, 169A).

[78] Cf. Ps.-Grég. de Naz., *Lettre à Évagre* (*PG* 46, 1105CD). La *Lettre à Évagre* faisait partie (comme *Disc.* 45) d'un corpus byzantin des *Discours* attribués à Grégoire de Nazianze, postérieur au 6ème s. et attesté par Elie de Crète au 10ème s. (*PG* 36, 757A), ce qui explique la référence de Blemmydès à Grég. de Nazianze. Cette œuvre qui utilise fort peu le vocabulaire trinitaire des Cappadociens est attribuée par certains à Grég. de Nysse (*CPG* 3332) ou à un de ses proches, et par d'autres comme F.J. Dölger à Grég. le Thaumaturge. Cf. F. Refoulé, «La date de la lettre à Évagre», *RSR* 69, 1961, p. 520-548.

[79] Cf. Ps.-Grég. de Naz., *Lettre à Évagre* (*CPG* 3332, *PG* 46, 1108A). Cf. note précédente.

ὁμότιμον, ἕνα μαργαρίτην [549] ταύτην ἀποκαλεῖ. Καὶ Διονύσιος μὲν ὁ θεωρητικώτατος δίδυμα σπλάγχνα τοῦ Πατρὸς καὶ φῶτα καὶ ἄνθη καὶ βλαστοὺς θεοφύτους προσαγορεύει τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα, τὸ τῶν ὑποστάσεων ὑπεμφαίνων ἀσύγχυτον καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχειν καὶ ἄμφω τὸ εἶναι γνησίως καὶ ἀκραιφνῶς. Ἕτεροι δὲ τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ῥίζαν μὲν ὀνομάζουσι τὸν Πατέρα, κλάδον τὸν Υἱόν, καὶ καρπὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς ὑποδεικνύοντες ὕπαρξιν. Ἀκούω δὲ καί τινος θεολήπτου καὶ θεοσόφου καθηγητοῦ περὶ τῆς ὑπερθέου Τριάδος οὑτωσί με διδάσκοντος· «Τὴν μὲν ἀνωτάτω ῥίζαν, ἧς ἐπέκεινα τὸ σύμπαν οὐδέν, ἐννοήσεις τὸν Πατέρα. Τὸν δέ γε τῆς ἀνωτάτω ῥίζης ἐκπεφυκότα καὶ γεγεννημένον, παραδέξῃ τὸν Υἱόν, οὐκ ἐν ἴσῃ τάξει τοῖς πεποιημένοις τὴν ἐν χρόνῳ λαχόντα γέννησιν, οὔτε μὴν ἐν ἐλάττοσιν ἢ ἐν οἷς ὁ Πατὴρ τὸ τῆς ἰδίας φύσεως ἐκφαίνοντα κάλλος, ἀλλ' ἅμα τε καὶ συναΐδιον, καὶ πᾶν ὁτιοῦν ἰσόμετρον ἔχοντα, δίχα μόνου τοῦ τεκεῖν· προσήκοι γὰρ ἂν τοῦτο μόνῳ τῷ Θεῷ καὶ Πατρί. Ἅγιον δὲ Πνεῦμα προσερεῖς τὸ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον φυσικῶς καὶ καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στομάτων διαπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν ὑποσημαῖνον ὕπαρξιν. Οὕτω τε σαφῆ καὶ ἀσύγχυτον τὴν τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν ἰδικαῖς ὑπάρξεσιν ἰδιότητα τηρῶν, μίαν τε καὶ ὁμοούσιον τὴν ἁπάντων βασιλίδα προσκυνήσεις φύσιν». Τί τὸ προχεῖσθαι

15, 20 συναΐδιον καὶ *codd.*: συναΐδιον Cyr[ed] All || 21 Θεῷ καὶ Πατρί F V: Πατρὶ καὶ Θεῷ W || 22 *ante* Θεοῦ *add.* τοῦ All.

dans la Trinité, il donne à celle-ci le nom de "perle unique"[80]. Quant au grand contemplatif Denys, il appelle le Fils et l'Esprit les doubles viscères du Père et les "lumières", les "fleurs" et les "rejetons plantés par Dieu"[81], laissant entendre le caractère inconfusible des hypostases et le fait que tous deux possèdent authentiquement et complètement l'être à partir du Père. D'autres parmi les hommes vénérables appellent "racine" le Père, "rameau" le Fils et "fruit" l'Esprit saint, désignant l'existence du Saint-Esprit, par le Fils, d'auprès du Père[82]. J'entends également un maître inspiré de Dieu et versé dans les choses divines[83] qui, à propos de la supra-divine Trinité, m'enseigne ainsi: «Tu concevras le Père comme la racine suprême, au-delà de laquelle il n'y a absolument rien. Tu accepteras le Fils comme celui qui est issu et engendré de la racine suprême, non qu'il ait eu, au même rang que les créatures, sa génération dans le temps, ni non plus qu'il fasse briller la beauté de la nature qui lui appartient à un rang inférieur à celui du Père, mais en même temps [que lui] et de façon coéternelle, et comme celui qui possède absolument tout à égalité [avec lui], à la seule exception du fait d'engendrer, puisque cela ne saurait convenir qu'au seul Dieu et Père. Tu appelleras Saint-Esprit celui qui par nature est répandu du Dieu et Père par le Fils et qui, sous la figure de l'haleine[84] [s'échappant] de la bouche, nous indique son existence propre. Gardant ainsi manifeste et inconfusible le caractère propre des trois hypostases, chacune dans son existence singulière, tu adoreras comme uni-

---

[80] Grég. de Naz., *In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones* (Disc. 37), 18 (éd. C. Moreschini, *SC* 318, Paris, 1985, p. 308; *PG* 36, 304A): Ὑπόθου μαργαρίτην ἕνα εἶναι τὴν Τριάδα. πανταχόθεν ὅμοιον, καὶ ἴσον στίλβοντα. "Suppose que la Trinité soit un joyau semblable à lui-même sur toutes ses faces et brillant d'un égal éclat" (trad. P. Gallay).

[81] Pour ces trois images, cf. Ps.-Denys, *Noms divins*, II, 7 (éd. R. Suchla, ibid. supra, p. 132; *PG* 3, 645B).

[82] L'image du Père comme "racine" du Fils est attestée chez Origène et de nombreux Pères anténicéens (cf. Lampe, s.v. ῥίζα, p. 1217), celle du Fils comme "rameau" est utilisée chez Didyme d'Alex., *De Trinitate*, I, 30 (*PG* 39, 417A), celle de l'Esprit comme "fruit de la substance divine" est employée par Cyr. d'Alex. dans le *Thesaurus*, 34 (*PG* 75, 584A.609A). On trouve ces trois images chez Tertullien, *Adversus Praxean*, VIII, 5-7 (éd. A. Kroymann, *CSEL* 47, Vienne, 1906).

[83] Il s'agit de Cyrille d'Alexandrie, comme en témoigne le passage cité.

[84] L'édition critique du texte cité contient le mot διεκπνοή (expiration), qui reprend les deux prépositions διά et ἐκ exprimant la relation de l'Esprit au Fils et au Père. Ce mot très rare, absent du Lampe et du Sophoclès, est présent dans le Liddell-Scott qui indique son emploi chez Théophraste, *De causis Plantarum*, 4, 12, 12 pour signifier l'exhalaison. La figure cyrillienne décrivant le mode d'existence de l'Esprit Saint semble inspirée directement de *Jn* 20, 22.

φυσικῶς; Αὐτὸ δὴ τὸ ἐκπορεύεσθαι, τοῦ Πνεύματος ὕπαρξις ἰδικὴ καὶ ἰδίωμα, καθὼς τοῦ Πατρὸς τὸ ἀνωτάτω εἶναι καὶ οὗ ἐπέκεινα μηδέν, τουτέστι τὸ ἄναρχον, καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ παρὰ τοῦ Πατρὸς γεγεννῆσθαι. Περὶ τούτων γὰρ ἡ σύμπασα ῥῆσις διέξεισι, τοὺς τῆς ὑπάρξεως τρόπους εἰλικρινῶς διορίζουσα τῶν μακαρίων τῆς θεότητος ὑποστάσεων.

16. Ἀλλὰ τί χρὴ περὶ τῶν τοιούτων μακρηγορεῖν; Εἰ μὲν οὐδέπω σαφῶς οὐδεὶς τῶν ἁγίων ἐδίδαξε τὸ δι' Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι παρὰ Πατρός, οὐδ' ἡμεῖς ἀνάγκην ἔχομεν ὀρύσσειν φρέαρ καινόν. Εἰ δ' ἔκπαλαι τοῦτο τὸ φρέαρ ὠρώρυκτο, Φιλιστιαίου δὲ χεὶρ ἐνέφραξεν[a] ἢ συνέχωσεν, οὐκ ἀνακαθάρῃ τις αὐτό ποτε, καὶ τὸν χοῦν ἐκφορήσας τὸν πολὺν τῆς ἀγνοίας, εὕρῃ τὸ ζῶν ὕδωρ, καὶ τῶν τῆς νομῆς προβάτων τὸ σύνταγμα διατμηθὲν οὐ καλῶς εἰς μίαν πάλιν ποίμνην διὰ τοῦ κοινοῦ ποιμένος ἐπισυνάψει τῷ Μονογενεῖ καὶ Ἀγαπητῷ, ἔστιν οὗ καὶ τὴν αὐτοῦ δὴ τοῦ καλοῦ Ποιμένος[b] ἐκμιμησάμενος συγκατάβασιν; Φέρε δὴ μετὰ τῶν ἄλλων παίδων τοῦ πατρὸς τοῦ Κληρονόμου, καὶ χάριτι πατρὸς τῶν ἐθνῶν, καὶ τὸν μέγαν πάλιν κἀνταῦθα παραγάγωμεν Ἀθανάσιον, καὶ ἴδωμεν αὖθις ὅσον δὴ καὶ αὐτὸς τῇ τοῦδε τοῦ φρέατος ὀρυγῇ συνεβάλετο. Τί γοῦν κατ' Εὐσεβίου τοῦ Σαμοσατέως καὶ Μελετίου τῶν ἀλλοφύλων[c] τῆς πίστεως ἠκροβόλισεν ὁ τοῦ δεσπότου οἰκογενής, ὁ τῆς Ἐκκλησίας ὑπέρμαχος; «Ἦν δὲ ἀδύνατον ἐν τῇ τῆς Τριάδος δόξῃ τὸ Πνεῦμα δοξάζεσθαι, μὴ προοδικῶς ὂν ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ ἀλλὰ ποιητικῶς ἐκ Θεοῦ γεγονός, ὡς [552] λέγουσι». Τί τὸ

[a] Cf. *Gn* 26, 12-22. [b] Cf. *Jn* 10, 11.14. [c] Cf. *Is* 2, 5.

16, 3 *ante* Πατρὸς *add.* τοῦ W ‖ 4-5 ἀνακαθάρῃ F W: ἀνακαθαρῇ V ἀνακαθαριεῖ All ‖ 5 εὕρῃ F V[ac] W: εὑρήσει V[pc] ‖ 10 κἀνταῦθα F V: ἐνταῦθα W ‖ 11 τοῦ *om.* V ‖ ὀρυγῇ F W: ἀνορυγῇ V.

[I] La métaphore porte sur le récit biblique des puits bouchés par les Philistins, Isaac devant alors creuser des puits nouveaux (*Gn* 26, 12-22). La symbolique du puits a été amplement développée par Origène, en particulier: *Hom. sur la Genèse,* XIII (éd. L. Doutreleau, Paris, 1976, *SC* 7bis p. 310, sq), *Hom. sur les Nombres,* XII (éd. A. Méhat, Paris, 1951, *SC* 29, p. 234, sq), où le puits est une figure de l'Écriture et de toute science, l'assiduité à le creuser représentant la perfection spirituelle. Les nouveaux Philistins qui bouchent les puits sont les Juifs (scribes, pharisiens) qui ont une lecture littérale de la Loi; le Christ étant le déblayeur des puits. Blemmydès voit donc dans le puits une image de la recherche théologique qui permet à l'homme d'atteindre l'eau vive des vérités de la foi, en enlevant l'obstacle de la "terre de l'ignorance". Cette dernière expression dérive de l'usage de γῆ en *Gn* 26, 15 et de l'opposition entre la terre déposée par les Philistins et l'"eau vive" des puits d'Isaac (*Gn* 26, 19).

[J] Qu'un puits avait été creusé signifie ici que pour Blemmydès l'accès à la vérité dogmatique concernant la procession du Saint-Esprit était naguère possible mais fut ensuite fermé par les polémiques théologiques ultérieures. Cette "eau vive" (*Jn* 4, 10) d'une vérité unissant tous les hommes était offerte par les Pères de l'Église ancienne (Athanase est cité juste après), le puits n'ayant pas encore été bouché par "une main de Philistin". Cette expression d'emploi classique (cf. par ex. Pseudo-Basile, *Lettre* 8, 2 (éd. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 23)) ne semble pas destinée à désigner quelqu'un en particulier. (Voir notes K, L, M dans la p. 114).

que et consubstantielle la nature qui règne sur toutes choses»[85]. Que signifie "être répandu par nature"? Le fait même de procéder est l'existence singulière et la propriété de l'Esprit, de même que [celle] du Père, [c'est d']être au rang le plus élevé au-delà duquel il n'y a rien — c'est-à-dire [d'être] sans principe —, et [celle] du Fils, d'être engendré d'auprès du Père. La phrase entière expose en effet ces points, en distinguant avec précision les modes d'existence des bienheureuses hypostases de la Divinité.

XII. *Exhortation à retrouver l'«eau vive» de la vérité et l'unité des chrétiens.*

16. Mais qu'est-il besoin de s'étendre là-dessus? Si aucun des saints n'a encore enseigné clairement que c'est par le Fils que la procession de l'Esprit se fait d'auprès du Père, nous ne sommes pas forcés, nous non plus, de creuser un puits nouveau[a I]. Mais si ce puits avait été creusé de longue date et qu'une main de Philistin l'ait obstrué ou comblé[J], est-ce qu'il n'y aura pas un jour quelqu'un pour le nettoyer complètement et, après avoir enlevé la terre abondante de l'ignorance, trouver l'eau vive et ramener le troupeau funestement dispersé des brebis du pâturage à l'Unique engendré et Bien-aimé, en vue d'avoir à nouveau, par le pasteur commun[K], un troupeau unique, au besoin après avoir imité la condescendance du Bon Pasteur[b] lui-même?[L] Allons donc, avec les autres enfants du père de l'Héritier, [qui est] aussi par grâce le Père des nations[M], produisons à nouveau à cette étape le grand Athanase, et voyons encore comment il a, lui aussi, contribué au déblaiement de ce puits! Pourquoi donc le serviteur du Maître, le champion de l'Église, a-t-il engagé un combat contre Eusèbe de Samosate et Mélèce, les "Allophyles"[c] [étrangers] envers la foi[86]? «Selon eux, l'Esprit ne pouvait pas être glorifié de la gloire de la Trinité, n'étant pas, par voie de procès, [issu] de Dieu par le Fils mais étant venu à l'être par voie de création»[87]. Ce que signifie ce

---

[85] Cyrille d'Alex., *Dialogues sur la Trinité*, II, 422D-423A (éd. G.-M. de Durand, t. I, *SC* 231, Paris, 1976, p. 238-240; *PG* 75, 721D-724A) [= Cyr[ed]]. C'est un texte majeur de Cyrille sur la caractérisation des modes d'existence des hypostases divines. Ce texte est cité par l'*Arsenal sacré* selon J. Bekkos, *Réfutation de Kamatéros*, *op. cit.*, XCI (*PG* 141, 524BC), et la partie du texte consacrée au Saint-Esprit est citée par J. Bekkos lui-même dans *PG* 141, 625CD.

[86] Le terme ἀλλοφύλοι est dans la LXX un terme technique pour désigner les Philistins (ex. *Is* 2, 5; 14, 29, etc). L'épithète utilisée s'inscrit donc encore dans la métaphore du puits bouché.

[87] Pseudo-Athanase, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii* (*CPG* 2242), *PG* 28, 88C. Le caractère inauthentique de cette œuvre est certain.

προοδικῶς, ἐν τῷ *Περὶ δογμάτων καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων* ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος συντόμως ἡρμήνευσεν· «Εἰ πολυπραγμονεῖς, εἰπών, Υἱοῦ γέννησιν καὶ Πνεύματος πρόοδον, κἀγώ σου πολυπραγμονῶ τὸ κρᾶμα ψυχῆς καὶ σώματος». Καὶ πάλιν· «Μὴ δὲ τοῦ Πνεύματος περιεργάζου τὴν πρόοδον». Ἐν δευτέρῳ δὲ τῶν *Εἰρηνικῶν*· «Ἀλλ' ἐκεῖσε ἀνοίσεις τὸ καλὸν γέννημα καὶ τὴν θαυμασίαν πρόοδον». Καὶ πάλιν· «Αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζομένην». Ὃν οὖν ἔχει λόγον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὸ ἀνάρχως, ἐπί τε τοῦ Υἱοῦ τὸ γεννητῶς, τὸν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τὸ προοδικῶς, ταυτὸν δ' εἰπεῖν ἐκπορευτικῶς.

17. Ἐγὼ δ' ἀκήκοά ποτε καὶ οὕτω διαπορούντων τινῶν. «Εἰ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, πῶς ὁ θεολογικώτατος Γρηγόριος εἴρηκε· "Θέλω τὸν Πατέρα μείζω εἰπεῖν[a], ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι τοῖς ἴσοις ἐστὶ καὶ τὸ εἶναι, τοῦτο γὰρ παρὰ πάντων δοθήσεται· καὶ δέδοικα τὴν ἀρχὴν μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω καὶ καθυβρίσω διὰ τῆς προτιμήσεως"; Εἰ Λόγος καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἴσα, ἴσην ἂν

---

[a] Cf. *Jn* 14, 28.

16, 17 *post* Εἰ *add.* δὲ Grég.Naz[ed] || 18 *post* ψυχῆς *add.* τε V || 19 Μὴ δὲ F W: Μηδὲ V Grég.Naz[ed] || τοῦ *om.* All.

[K] L'expression κοινὸς ποιμήν est employée par Blemmydès dans son *Autobiographie* (I, 27, 9) (éd. J. Munitiz, p. 16) pour désigner la charge du patriarche de Constantinople, en l'occurrence dans sa recherche de l'unité avec les Bogomiles de la région de Nicée. Il est donc possible qu'elle vise ici encore le patriarche, celui-ci devant être un artisan essentiel (avec l'empereur) de la restauration de l'unité de l'Église byzantine avec les Latins. Mais l'expression peut aussi bien désigner le pape de Rome (le διά spécifiant plutôt le moyen dont le troupeau chrétien serait visiblement unique: *par un pasteur unique*).

[L] Celui que Blemmydès appelle de ses vœux à nettoyer le puits, trouver l'eau vive et ramener le troupeau dispersé au Christ, est très probablement l'empereur. Pour lui, en effet, l'empereur est, par sa fonction, celui qui "rassemble tout et se tient au-dessus de tout", "Dieu par grâce" ("κατὰ χάριν θεός", cf. *Lettre* X *à Théod. II Laskaris*), "fils du Très-Haut", "l'oint du Seigneur": cf. *Lettre* XIV *à Théodore II Laskaris*: «Συνδέεις τὰ διῃρημένα καὶ τὰ διεστῶτα ἑνοῖς, ὁ χριστὸς τοῦ Κυρίου, τῆς φύσεως τὸ ἐξαίρετον, τῆς γνώμης τὸ ὑπέρτατον, [...] ὁ πάντα συλλαβὼν καὶ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ ὑπὲρ πάντα καθεστηκώς, οἷα θεὸς καὶ Ὑψίστου υἱός». Théodore II convenait a priori pour remplir les tâches décrites (retrouver la vérité et rétablir l'unité) puisqu'il se trouvait être à la fois empereur et théologien.

[M] L'expression "les autres enfants du père de l'Héritier" semble désigner les chrétiens d'Occident, enfants d'un même père dans la foi, Abraham, le Père des Nations (Gn 17, 5; Rm 4, 17). L'Héritier est Isaac, figure vétérotestamentaire du Christ. Blemmydès suggère ici un parallèle typologique entre les relations Père — Christ, et Abraham — Isaac.

"par voie de procès" (προοδικῶς), celui qui tient son nom de la théologie[88] l'a expliqué brièvement dans son *Discours sur les Dogmes et l'Installation des Evêques*: «Si tu fais des recherches indiscrètes sur la génération du Fils et le procès de l'Esprit, à mon tour je fais des recherches indiscrètes sur l'union de l'âme et du corps en toi»[89], et encore: «Ne te mêle pas du procès de l'Esprit»[90]. Et dans le deuxième *Discours sur la Paix*: «Mais tu feras remonter là[91] l'heureuse génération et l'admirable procès»[92]. Et encore: «Il nous appartient de connaître la nature une et identique de la Divinité, identifiée par le fait d'être sans principe, par la génération, par le procès»[93]. Donc, à la manière dont le "sans principe" s'applique au Père et le "par génération" au Fils, de même s'applique à l'Esprit le "par procès" (προοδικῶς) — ce que signifie identiquement le "par procession" (ἐκπορευτικῶς).

XIII. *La procession par le Fils n'ôte pas à l'Esprit son égalité de rang envers le Fils.*

17. Mais pour ma part, j'ai entendu un jour certains exprimer encore ainsi leur objection: «Si l'Esprit existe par le Fils, comment le très grand théologien Grégoire a-t-il dit: "Je voudrais dire que le Père est plus grand[a], lui dont ceux qui sont de rang égal tirent leur égalité de rang et leur être même — car cela, tout le monde l'admettra —; et je redoute de faire du Principe le principe d'êtres inférieurs et de l'outrager par cette préférence"[94]? Si le Verbe et l'Esprit saint sont de rang égal, ils devraient

---

[88] Grégoire de Nazianze, dit le Théologien.

[89] Grég. de Naz., *De dogmate et constitutione episcoporum* (*Disc.* 20), 11 (éd. J. Mossay, *SC* 270, Paris, 1980 [= Grég.Naz^{ed}], p. 80; *PG* 35, 1077C).

[90] Grég. de Naz., *De dogmate et constitutione episcoporum* (*Disc.* 20), 10 (éd. J. Mossay, *ibid. supra*, p. 78; *PG* 35, 1077A-B) [= Grég.Naz^{ed}]. Les verbes πολυπραγμονεῖν et περιεργάζεσθαι employés dans ces deux extraits par Grégoire sont utilisés classiquement par les Pères grecs dans un sens péjoratif pour désigner une vaine curiosité s'employant à sonder le mystère divin. Le terme *curiositas* était utilisé de façon équivalente par les Pères latins. Cf. M. Labhardt, «*Curiositas*. Notes sur l'histoire du mot et de la notion», *Museum Helveticum*, 17, 1960, p. 206-224.

[91] C'est-à-dire à la cause, le Père.

[92] Grég. de Naz., *Discours* 23, 7 (éd. J. Mossay, *SC* 270, Paris, 1980, p. 294; *PG* 35, 1160A). Il faut noter toutefois que ce sens de γέννημα (comme processus au même plan que la πρόοδος de l'Esprit) n'est pas attesté.

[93] Grég. de Naz., *Discours* 23, 11 (éd. J. Mossay, p. 302; *PG* 35, 1161C) La citation est mal coupée par Blemmydès. Les trois termes désignent les propriétés hypostatiques du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

[94] Grég. de Naz., *Discours* 40 (*In sanctum baptisma*), 43 (éd. C. Moreschini, *SC* 358, Paris, 1990, p. 298; *PG* 36, 420B-C).

ἔχοιεν καὶ τὴν ὕπαρξιν ἔχοντα καὶ ἄμφω ταύτην ὡσαύτως παρὰ Πατρός». Ταῦτα τῶν καινοτέρων ἀπορημάτων, ὡς οὐκ ἂν πρὸς τὸν Μονογενῆ τὴν ἰσότητα τοῦ Πνεύματος ἔχοντος, εἰ δι' αὐτοῦ ἐκπορεύοιτο· καὶ μὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἐν τῇ ἐνστάσει παρειλημμένης ῥήσεως πατρικῆς, ἡ λύσις προφαίνεται· «Δέδοικα γάρ, φησί, τὴν ἀρχὴν μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω», ὥστε θέλει καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μέγας θεηγόρος ἴσην εἶναι τοῖς ἐξ αὐτῆς, μηδὲν τὸ ἀρχικὸν παραβλαπτομένην ἐκ τῆς ἰσότητος, ἥτις ὁμοτιμίαν δείκνυσι καὶ ταυτότητα φύσεως, καθὼς ὁ αὐτὸς πάλιν διδάσκαλος ἐν δευτέρῳ τῶν *Εἰρηνικῶν* διαγορεύει σαφέστατα· «Τριάς, λέγων, ὡς ἀληθῶς ἡ Τριάς, ἀδελφοί, Τριὰς δέ, οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαρίθμησις, ἀλλ' ἴσων καὶ ὁμοτίμων σύλληψις». Ὥσπερ οὖν ἡ τῶν τριῶν ἰσότης οὐκ ἀφαιρεῖται τοῦ ἑνὸς τὴν ἀρχήν, οὕτω καὶ ἡ τῶν ἐκ τῆς ἀρχῆς ἰσότης οὐκ ἐστὶν ἀναιρετικὴ τοῦ τὸ Πνεῦμα δι' Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι. Ταύτην μὲν οὖν ἐν τῇ Τριάδι τηρεῖν τὴν ἰσότητα, τῶν ἀναγκαιοτάτων ἐστίν, ἀποπεμπτέον δὲ πόρρω τὴν σύγχυσιν ὡς ὑπερβολήν, ὡς ἔλλειψίν τε τὴν ἀνισότητα, τουτέστι τὴν ἀλλοτρίωσιν. «Τί γὰρ δεῖ Θεὸν ἢ συναλείφειν κακῶς ἢ κατατέμνειν εἰς ἀνισότητα;» Καὶ πάλιν· «ἢ συστέλλειν θεότητα καὶ ἀναλύειν ἀθέως, ἢ κατατέμνειν ἀνίσοις ἀλλοτριότησιν ἢ μεγέθους ἢ φύσεως».

«Ἀλλ' εἴπερ, φασί, διά τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λεχθείη, θεογόνος ἂν εἴη καὶ ὁ Υἱός, τοῦτο δὲ τοῦ Πατρὸς ἰδίωμα· συμμερίσεται ἄρα ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ τὸ

17, 6 *ante* Πατρός *add.* τοῦ W || 11 θεηγόρος F V: γρηγόριος W || 14 οὐ πραγμάτων ἀνίσων F W: οὐκ ἀνίσων πραγμάτων V || 18 τηρεῖν *post* τὴν ἰσότητα *transp.* W.

[O] L'expression théologique "τὴν ὕπαρξιν ἔχειν" est très ancienne et est déjà employée au 3ème s. par Grégoire le Thaumaturge: «Καὶ ἓν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον». Cf. *Exposé de la foi* (*PG* 10, 935A). Elle est reprise par Grég. de Naz.: cf. *Discours* 32, 5 (éd. C. Moreschini, *SC* 318, Paris, 1985, p. 94; *PG* 36, 180B): καὶ Πνεῦμα ἓν ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον; et par Cyrille d'Alex.: cf. *Thesaurus*, 33.34 (*PG* 75, 565B.581C), *Dialogues sur la Trinité*, II, 447A (éd. G.-M. de Durand, *SC* 246, Paris, 1978, p. 310), *Apol. adv. Theodoretum* IX, 228c, *ACO* I, 1, 6, p. 134, 9-15.

---

[95] De façon analogue, Blemmydès utilise le superlatif καινότατος dans son *Autobiographie* (II, 18, 9) (éd. J. Munitiz, p. 54), pour qualifier une vérité étonnante.

[96] Grég. de Naz., *Discours* 23, 10 (éd. J. Mossay, *Ibid. supra*, p. 300-302; *PG* 35, 1161B-C).

[97] Tout ce passage (qui suit la cit. de Grég. de Naz.) est aussi une reprise paraphrastique de Grég. de Nazianze.

avoir aussi une existence^O de rang égal, la tenant tous deux de la même manière d'auprès du Père». C'est une des difficultés les plus étranges[95], comme si l'Esprit n'avait pas l'égalité de rang avec l'Unique engendré s'il procédait par lui! Pourtant, c'est à partir du même écrit patristique, accepté dans l'objection, qu'apparaît la solution: «Je redoute, dit-il en effet, de faire du Principe le principe d'êtres inférieurs»; si bien que le grand théologien veut que même le principe soit de rang égal avec ceux qui sont issus de lui, sans que sa qualité de principe soit en rien lésée par l'égalité qui indique partage du même honneur et identité de nature, comme ce même docteur le déclare à nouveau très clairement dans le deuxième *Discours sur la Paix*, lorsqu'il dit: «La Trinité, en vérité, est trinité, frères! Mais la Trinité n'est pas une addition de réalités inégales, mais l'union de [réalités] égales et dignes du même honneur»[96]. De même donc que l'égalité des trois n'enlève pas à l'un d'entre eux son titre de principe, de même l'égalité de ceux qui sont issus du principe ne supprime pas le fait que l'Esprit procède par le Fils d'auprès du Père. Cette égalité dans la Trinité doit donc être préservée à tout prix, tandis qu'il faut rejeter au loin la confusion comme excès, et l'inégalité de rang, c'est-à-dire la séparation [des hypostases], comme déficience[97]. «Pourquoi en effet faut-il soit resserrer Dieu de façon néfaste, soit le morceler jusqu'à l'inégalité de rang?»[98] Ou encore «soit contracter la divinité et la dissoudre de façon impie, soit la morceler par des séparations inégales de majesté ou de nature»[99]?

XIV. *Réponse à une argumentation spécieuse portant sur substance et puissance.*

«Mais, déclarent-ils, si l'on disait que l'Esprit [existe] par le Fils, le Fils aussi serait engendreur de Dieu[100], or cela est la propriété du Père[101]; le

---

[98] Grég. de Naz., *Discours* 39, 11 (éd. C. Moreschini, *SC* 358, Paris, 1990, p. 172; *PG* 36, 348A).

[99] Grég. de Naz., *Discours* 18, 16 (*PG* 35, 1005A). Grégoire rejette d'un côté le sabellianisme et de l'autre l'arianisme.

[100] Le terme θεογόνος est employé par le Pseudo-Denys dans le traité des *Noms Divins*, ch. 2, 1 (éd. R. Suchla, ibid. supra, p. 123; *PG* 3, 637B) et en ch. 2, 7 (passage cité plus haut). M. de Gandillac le traduit par "engendreur de Dieu" (cf. *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite*, Paris, 1943, p. 78). La trad. "générateur" présente l'inconvénient d'être plus objectivante, de par l'emploi de ce terme dans des contextes techniques et scientifiques.

[101] Cf Ps.-Denys, *Noms divins*, II, 7 (éd. R. Suchla, *op. cit.*, p. 132; *PG* 3, 645B): μέν ἐστι πηγαία θεότης ὁ Πατήρ [...].

τοιοῦτον ἰδίωμα. Τῆς δὲ θεογόνου δυνάμεως μένον ἔρημον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐ κινδυνεύσει μεγάλῳ βαθμῷ τῆς θεότητος ἐκπεσεῖν, εἴ γε τῇ δυνάμει καὶ τὴν οὐσίαν ἀνάγκη συνυφαιρεῖσθαι; Εἰ γὰρ τὸ ὁμοούσιον ὁμοδύναμον, τὸ μὴ ὁμοδύναμον οὐδ' ὁμοούσιον».

18. [553] Βαβαὶ, πόσον ἐμοὶ φέρει τὰ εἰρημένα τὸ δύσληπτον. Εἰ γὰρ ὁ Πατὴρ γεννᾷ τὸν Υἱὸν μὴ ἔκ τινος τοῦτο λαβὼν, οὐδὲ ὁ Υἱὸς ἔχει τὸ Πνεῦμα λαβὼν αὐτὸ φυσικῶς παρὰ τοῦ Πατρὸς οὐ γεννώμενον, ἀλλ' ἐκπορευόμενον δι' αὐτοῦ παρὰ τοῦ Πατρός· οὐκ οἶδα ποῖον ἐντεῦθεν ἰδίωμα πατρικὸν ἕξειν φάσκουσι τὸν Υἱὸν, πῶς δὲ καὶ θεογόνον τὸν Πατέρα κατονομάζουσιν. Εἰ μὲν ὅτι Θεὸν γεννᾷ τὸν Υἱὸν, ἀληθῶς τοῦτο τῆς πατρικῆς ἐξαίρετον ὑποστάσεως· ὁ δὲ Υἱὸς οὐ θεογόνος, Υἱὸν μὴ γεννῶν. Εἰ δὲ τὸ γεννᾶν καὶ προβάλλειν καὶ ἄμφω συνάγοντες εἰς ταὐτὸ, θεογόνον οὕτω τὸν Πατέρα φασὶν, ἰδοὺ Θεοῦ γόνος καὶ τὸ Πνεῦμα, καὶ πῶς μονογενὴς ὁ Υἱός; Εἰ δ' ἀπαρακαλύπτως τὸ προβάλλειν εἰσάγοντες ὡς ἰδίωμα πατρικὸν, ἐντεῦθεν κατασκευάζουσι τὸ μὴ δι' Υἱοῦ πεφηνέναι τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς, ἐκ τοῦ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι σοφίζονται· τὸ γὰρ ἐκ Πατρὸς μὴ δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ ἰδίωμα εἶναι πατρικὸν τὸ προβλητικὸν, ἄντικρυς

18, 2 οὐδὲ F V: ὁ δὲ W || 8 ταυτὸ F W: ταυτὸν V || 9 ὁ *codd.* Laem: *om.* All || 11 *ante* Πατρὸς *add.* τοῦ W || αἰτεῖσθαι *codd.*: ἐκχεῖσθαι All || 12-13 ἄντικρυς *post* ταυτόν *transp.* W.

[P] Phrase délicate. Il nous semble que 1) tout l'accent de la subordonnée hypothétique introduite par Εἰ γὰρ et de valeur rhétorique porte sur le *οὐ* γεννώμενον, *ἀλλ'* ἐκπορευόμενον, 2) l'ensemble [ἀλλ' ἐκπορευόμενον... παρὰ τοῦ Πατρὸς] doit être lu comme équivalent à ἀλλ' (ὁ Υἱὸς ἔχει τὸ Πνεῦμα λαβὼν αὐτὸ) ἐκπορευόμενον... παρὰ τοῦ Πατρὸς, 3) le οὐδέ situé avant ὁ Υἱός dépend du Εἰ initial, la proposition principale commençant par οὐκ οἶδα, 4) la négation οὐ (γεννώμενον) est la simple reprise *emphatique* du οὐδέ qui s'applique à l'ensemble [ὁ Υἱὸς... γεννώμενον]: l'emploi successif d'une négation composée et d'une négation simple aboutit dans ce cas à une négation renforcée (cf. M. Bizos, *Syntaxe grecque*, Paris, 1971, p. 210; J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, 1972, p. 364).

Une autre traduction (indiquée aimablement par le R.P. J. Paramelle) consisterait plus simplement à voir le οὐδέ portant seulement sur [ὁ Υἱὸς ἔχει τὸ Πνεῦμα]: «[...] et que le Fils ne possède pas l'Esprit, pour l'avoir reçu par nature d'auprès du Père, *non point engendré mais* procédant par lui d'auprès du Père [...]». Cette traduction signifierait que Blemmydès considère que le Fils ne possède pas l'Esprit. Or la suite du discours montre tout le contraire: En (20, 1-4) et en (23, 18-20), il souligne (en s'appuyant sur *Jn* 16, 15) que le Fils possède l'Esprit en l'ayant reçu du Père. Cette interprétation ne nous paraît donc pas plausible.

---

[102] Nous traduisons ici le terme ὁμοούσιον par "de même substance" (et non pas par "consubstantiel") pour préserver le balancement qui existe en grec entre les termes ὁμοούσιον et ὁμοδύναμον. Le "même" exprime ici l'identité et non une simple similarité.

Fils partagera donc avec le Père cette propriété. Mais alors l'Esprit saint, restant dépourvu de la puissance d'engendrer Dieu, ne courra-t-il pas le risque de déchoir bien au-dessous de la divinité, puisqu'avec cette puissance devra disparaître du même coup [sa] substance [divine]? Si en effet ce qui est de même substance[102] est de même puissance, ce qui n'est pas de même puissance n'est pas de même substance»[103].

18. Oh! comme ces propos me sont difficiles à saisir! En effet, si le Père engendre le Fils sans avoir reçu cela de quiconque et que le Fils ne possède pas l'Esprit pour l'avoir reçu par nature engendré d'auprès du Père mais en tant que procédant par lui d'auprès du Père[p], je ne sais quelle espèce de propriété paternelle ils affirment que le Fils possèdera pour ce motif, ni en quel sens ils appellent le Père "engendreur de Dieu". Si c'est du fait qu'il engendre le Fils, qui est Dieu, cela est vraiment réservé à l'hypostase paternelle; le Fils quant à lui n'est pas engendreur de Dieu, car il n'engendre pas de fils; mais si c'est en ramenant au même sens les deux [termes] "engendrer" et "produire" qu'ils déclarent ainsi le Père "engendreur de Dieu", voici que l'Esprit devient aussi un "engendré" de Dieu; et comment le Fils sera-t-il l'Unique engendré? Si en revanche, introduisant ouvertement comme propriété paternelle le fait de produire [l'Esprit], c'est par là qu'ils établissent que ce n'est pas par le Fils que l'Esprit est apparu d'auprès du Père, ils argumentent en sophistes, du fait qu'ils posent au départ ce postulat[104]: [dire] que l'Esprit [existe] à partir du Père sans que ce soit par le Fils, et [dire] que la puissance de produire [l'Esprit][105] est une propriété paternelle, c'est [pour eux] de prime abord

---

[103] L'argument des adversaires de Blemmydès s'inspire en substance de Photius, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 34 (*PG* 102, 313BC). Pourtant, le contexte est tout autre puisque Blemmydès ne défend pas la procession de l'Esprit ἐκ τοῦ Υἱοῦ mais διά τοῦ Υἱοῦ. C'est ce qu'il va faire valoir pour sa défense.

[104] Nous suivons la leçon des manuscrits αἰτεῖσθαι plutôt que ἐκχεῖσθαι (Allatius, Laemmer). L'expression τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι est aristotélicienne (cf. *Premiers analytiques*, I, 24, 41B9; *Topiques*, 13, 162b 31 - 163a 13) et signifie "faire une pétition de principe" (cf. H. Bonitz, *Index arist.*, Berlin, 1870, 22a, l. 60-61, et Aristote, *Topiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1939, t. II, p. 199-200). Le terme τὸ ἐν ἀρχῇ, synonyme de τὸ κείμενον, désigne ce qu'il s'agit de démontrer, tandis que le verbe αἰτεῖσθαι a ici le sens d'*imposer*. Dans son *Epitomè de Logique* (*PG* 142, 685-1004), Blemmydès utilise à l'occasion cette expression: cf. par ex. les deux occurrences au ch. 38 (*Sur les sophismes*...), ch. 8 (*PG* 142, 989D).

[105] Le προβλητικόν est la δύναμις que possède le Père de faire procéder l'Esprit. Il conviendrait mieux de traduire ici προβλητικόν par *capacité, faculté de produire* mais ce faisant on perdrait le lien immédiat avec le terme ὁμοδύναμον traduit par "de même puissance". Or, comme on va le voir en (19, 1-6), le raisonnement de Blemmydès s'appuie justement sur le fait que le προβλητικόν est une δύναμις.

ταυτόν. Ποία δὲ γραφὴ τὸ τοιοῦτον ἰδίωμα παραδίδωσιν; Ἔπειτα πῶς τὸ προσὸν τῷ Πατρὶ καθάπερ ἀρχῇ προβλητικὸν συμμερισθήσεται τῷ Υἱῷ ἐκ τοῦ δι' αὐτοῦ εἶναι τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρός; Εἰ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγει τις ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς, ἔσται δὴ καὶ ὁ Υἱὸς κατὰ τὸ ἀρχικὸν κοινωνὸς τῷ Πατρί, καὶ πῶς Υἱός; ἀνακόλουθον τοῦτο καὶ ἄτοπον· εἰ δὲ καὶ αὐτὴ τοῦ Πνεύματος ἡ ἐκπόρευσις ἐκ τοῦ Πατρὸς διαρρήδην κηρύττεται, καθὼς καὶ πάντα ὅσα ἔχει ὁ Υἱὸς[a], προδήλως σκιαμαχοῦσιν οἱ ἀντιτείνοντες.

Ἐν δέ γε τοῖς ἐπενηνεγμένοις προσλαβώμεθα καὶ τὸν Υἱὸν ἡμεῖς καὶ ἀντεπενέγκωμεν· τῆς θεογόνου δυνάμεως ἔρημον ὂν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἔρημος ὢν καὶ ὁ Υἱός, οὐ κινδυνεύσουσι κατ' αὐτοὺς τῆς θεότητος ἐκπεσεῖν; **[19.]** Ἐγὼ δὲ θαυμάζω καὶ τὴν αὐτῶν σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφήν, δι' ἧς μὴ εἶναι κατασκευάζουσι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ὁμοούσιον. Εἰ γὰρ τὸ μὲν ὁμοούσιον ὁμοδύναμον, τὸ δὲ μὴ ὁμοδύναμον οὐδ' ὁμοούσιον, ἢ ὁ Υἱὸς ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁμοδύναμος ἣν ὑπέθεντο δύναμιν, καὶ γεννήσει πάντως Υἱόν, ἢ οὐχ ὁμοδύναμος τὴν τοιαύτην δύναμιν τὴν γεννητικήν, καὶ κατ' αὐτοὺς οὐδ' ὁμοούσιος τῷ Πατρί.

Καὶ «Πῶς, φασιν, εἰ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ Καισαρείας Λεόντιος ἔλεγε κατὰ Νίκαιαν, ὡς ἐκ τῆς ὅλης συνόδου πρὸς τὸν Φιλόσοφον· "Δέχου μίαν θεότητα τοῦ Πατρὸς τοῦ γεννήσαντος τὸν Υἱὸν ἀνεκφράστως, καὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ γεγεννημένου ἐξ αὐτοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἐκπορευομένου ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρός, ἰδίου[b] δὲ ὄντος τοῦ Υἱοῦ"; Πῶς δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν

---

[a] Cf. *Jn* 16, 15 ; 17, 10. [b] Cf. *Rom* 8, 9 ; 1 *Pi* 1, 11.

19, 4 οὐδ' F W: μὴ δ' V μηδ' Laem || 6 δύναμιν τὴν γεννητικὴν F W: γεννητικὴν δύναμιν V.

[Q] Cette phrase explicite la précédente. Blemmydès met en évidence la pétition de principe de ses adversaires, qui voudraient inclure *a priori* dans le προβλητικόν du Père la négation de la médiation du Fils. Allatius et Laemmer ont traduit cette phrase comme si elle reflétait la pensée de Blemmydès, ce qui rend tout le passage incompréhensible; ce que souligne déjà V. Grumel dans «Nicéphore Blemmyde», p. 649, n. 2.

[R] La difficulté formelle du raisonnement de Blemmydès vient de ce que les ἢ..ἢ... n'introduisent pas les deux branches d'une alternative logique (A ou non-A) mais en fait deux lignes d'argumentation équivalentes qui chacune correspond à l'une des deux formulations (A ⇒ B) ou (non B ⇒ non A) d'un même postulat prêté aux adversaires et déjà cité en (17, 27-28). Le passage de l'une à l'autre des lignes d'argumentation était appelé ἡ σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφή par les grammairiens byzantins (cf. exemple dans des scholies sur *Disc.* 39, 40 de Grég. de Naz. (cf. *PG* 36, 77C)). Le raisonnement de Blemmydès s'appuie sur le présupposé que ses adversaires, Photiens de stricte obédience, considèrent la faculté "théogonique" comme une propriété trinitaire *substantielle*. Or — si l'on en croit Nicéphore (17, 24) — les Photiens voient en cette faculté une propriété *hypostatique* (celle du Père) mais ils pensent que la double procession de l'Esprit, à partir du Père et du Fils, introduirait une opposition entre Père-Fils et Esprit qui confèrerait au Fils une faculté du Père que l'Esprit n'a pas: les Photiens stricts supposent alors que la faculté "théogonique" soit substantielle (car pour eux il n'y a pas de moyen terme entre propriété hypostatique et substantielle). Blemmydès fait donc un mauvais procès à ses adversaires en leur attribuant des idées qu'ils ne partagent pas.

la même chose[Q]. Mais quelle Écriture atteste une telle propriété?[106] Ensuite, comment la puissance de produire [l'Esprit], qui appartient au Père comme au principe, sera-t-elle partagée par le Fils du fait que l'Esprit est [issu] par celui-ci d'auprès du Père? En effet si l'on dit que l'Esprit est issu du Fils comme du principe premier, le Fils aussi partagera donc avec le Père la qualité de principe: et comment sera-t-il fils?[107] cela est incohérent et absurde. Si en revanche on proclame catégoriquement que la procession même de l'Esprit [vient] du Père de même que tout ce que possède le Fils[a], il est manifeste que ceux qui s'y opposent se battent contre des ombres.

Mais comprenons, quant à nous, le Fils d'après les arguments rapportés et proposons un contre-argument: à en croire ces gens, l'Esprit saint étant dépourvu de la puissance d'engendrer Dieu, et le Fils en étant de même dépourvu, ne courront-ils pas le risque de déchoir de la divinité? **[19.]** J'admire, quant à moi, la réponse qu'ils opposent et par laquelle ils [en viennent à] établir que le Fils ne serait pas consubstantiel au Père. En effet, si ce qui est de même substance est de même puissance, et ce qui n'est pas de même puissance n'est pas de même substance, ou bien [nous disons que] le Fils est de même substance que le Père et de ce fait il est aussi de même puissance — de cette puissance qu'ils ont présupposée —, et forcément il engendrera un fils, ou bien [nous disons qu'] il n'est pas de même puissance quant à cette puissance génératrice, et à les en croire il ne sera pas non plus de même substance que le Père[R].

XV. *Réponse à une objection invoquant les témoignages de Léonce et du Seigneur.*

«Comment, disent-ils encore, si l'Esprit saint [existe] par le Fils, Léonce de Césarée disait-il à Nicée, en s'adressant au Philosophe au nom du Concile tout entier: "Accepte l'unique divinité du Père qui a engendré le Fils de manière ineffable, du Fils qui est engendré de lui, et du Saint-Esprit qui procède du Père lui-même et qui est propre[b] au Fils"[108]? Et

[106] Le terme γραφή désigne ici indistinctement un texte scripturaire ou patristique (cf. dern. n. du ch. 3). Le postulat des adversaires de Blemmydès n'est attesté par aucun écrit reconnu de la Tradition ecclésiale.

[107] Cf. Photius, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 9 (*PG* 102, 289A), où Photius explique que la procession de l'Esprit à partir du Fils abolirait le caractère immuable des propriétés personnelles du Père et du Fils.

[108] Gélase de Cyzique, *Historia concilii Nicaeni*, 20 (Mansi 2, 860D-E; *PG* 85, 1288C). A en croire Gélase, le "philosophe" auquel s'adressa Léonce, évêque de Césarée de Cappadoce, durant le concile de Nicée I, était un certain Phédon qui avait pris la défense d'Arius et s'affronta à de nombreux Pères avant de se rendre à leurs arguments et de rejeter publiquement la doctrine qu'il avait soutenue. Sur la doctrine que l'Esprit est "propre" au Christ, cf. Rm 8, 9 et 1 Pi 1, 11.

εὐαγγελίοις φησὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι[a], μὴ προστιθεὶς τὸ *διὰ τοῦ Υἱοῦ*;» Πρὸς ταῦθ' ἡμεῖς οὕτως ἀνθυποφέρομεν. Διὰ τί τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἴδιον εἶπεν ὁ Λεόντιος τοῦ Υἱοῦ, μὴ μέντοι καὶ τὸν Υἱὸν ἴδιον εἶναι τοῦ Πνεύματος, εἰ μὴ τὸν μὲν ᾔδει ἀμέσως ἐκ τοῦ Πατρὸς, τὸ δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρός; Εἰ [556] βουλητὸν δὲ, τὸ *μόνου* παρειλήφθω ἀντὶ τοῦ *αὐτοῦ*, ὡς ἂν ἡ ἔνστασις ἐπὶ πλέον ἔχῃ τὸ βιαίον, καὶ εἰρήσθω τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου ἐκπορευόμενον. Τί γοῦν; ὅτε φησὶν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Ἀθανάσιος ἐν τῷ κατὰ Ἀρειανῶν πρώτῳ τὸν Σωτῆρα μόνον εἶναι τοῦ ἁγίου Πνεύματος χορηγὸν, οὐ δώσομεν τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι χορηγῷ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος; Ἢ ὅταν λέγῃ ὁ Κύριος περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας μηδένα εἰδέναι, μὴ δὲ τοὺς ἀγγέλους τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ Πατέρα μόνον[b], οὐ δώσομεν καὶ τῷ Υἱῷ ταύτην τὴν εἴδησιν; Ἢ ὅτε πρὸς τὸν Πατέρα φησίν· «Αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν»[c], οὐκ ἐροῦμεν Θεὸν ἀληθινὸν τὸν Χριστὸν, οὐκ ἐροῦμεν Θεὸν ἀληθινὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; Ἀλλ' ὥσπερ ὅταν ὁ Πατὴρ εἰδέναι λέγηται μόνος, πᾶσά τις ἑτέρα γνῶσις τουτέστι τῶν γενητῶν ἐξαργεῖ, καὶ ὅταν μόνος ἀληθινὸς μαρτυρῆται Θεὸς, πᾶς τις ἑτεροφυὴς Θεὸς ἀποπέμπεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὅτε παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς λεχθείη τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, πᾶσά τις ἑτεροούσιος ἀρχὴ πόρρω φεύξεται. Τὸ γὰρ *μόνον* οὐκ ἐξ ἀνάγκης ποιεῖται διαίρεσιν τῶν τῆς θεότητος ὑποστάσεων, ὡς αὐτὸς πάλιν ὁ θειότατος Ἀθανάσιος ἐν *Διαλέξει* τῇ πρὸς Ἄρειον ἀποδείκνυσιν. Οὕτως οὖν οὐδὲ τὸ *αὐτοῦ*· διευκρινητικὸν γὰρ μᾶλλον τοῦτό ἐστιν ἢ διαιρετικόν.

20. Εἰ δοκεῖ δὲ, συμπαρειλήφθων καὶ τὸ *μόνου* καὶ τὸ *αὐτοῦ*· τίς οὐχ ὁμολογεῖ τῶν φρονούντων ὀρθῶς ἐξ αὐτοῦ μόνου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς ἐκπορεύεσθαι, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ταῦτ' ἔχειν αὐτόν[d]; Ἐγὼ δὲ τὸ λοιπὸν δέδοικα μή τις καὶ τελείαν

---

[a] Cf. *Jn* 15, 26. [b] Cf. *Mt* 24, 36. [c] Cf. *Jn* 17, 3. [d] Cf. *Jn* 16, 15 ; 17, 10.

19, 17 ἐπὶ πλέον F: ἐπιπλέον V W || 19 σ(ωτῆ)ρα *codd.*: π(ατέ)ρα All || 20 π(ατ)ρὶ *codd.*: Υἱῷ All || 22 μὴ δὲ *codd.*: μηδὲ All || 27 γενητῶν F W: γηγενῶν V || 33 διευκρινητικὸν F V: διακρινητικὸν All διερευνητὸν W διακριτικὸν Laem.

20, 1 συμπαρειλήφθων F W: συμπαρειλήφθω V.

[S] Cette citation évoque la controverse sur l'interprétation du passage “Mon Père est plus grand que moi” (Jn 14, 28) qui eut lieu en 1170 et s'acheva par un concile réaffirmant que le Christ *en tant qu'homme* est dit inférieur à Dieu. Cf. J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire,* CRHCB, *TM* 2, Paris, 1967, p. 76-80; 216-226.

comment le Seigneur lui-même dit-il dans les évangiles que l'Esprit saint procède d'auprès du Père[a], sans ajouter "par le Fils"?» À ces objections nous répondons de la façon suivante: Pourquoi Léonce a-t-il dit que l'Esprit saint est propre au Fils sans dire pour autant que le Fils est propre à l'Esprit, si ce n'est qu'il savait que l'un [existe] immédiatement[109] à partir du Père, et l'autre, par le Fils, à partir du Père lui-même? Mais si l'on veut, acceptons le terme "seul" à la place du terme "lui-même", pour que l'objection s'impose encore davantage, et disons que l'Esprit saint procède du Père seul. Eh quoi, lorsque Athanase, qui est éminent dans les choses divines, dit dans son premier discours *Contre les Ariens* que le Sauveur seul est donateur du Saint-Esprit[110], n'accorderons-nous pas au Père d'être donateur du même Esprit? Ou bien lorsque le Seigneur dit, à propos de ce jour ou de cette heure-là, que nul ne les connaît, pas même les anges des cieux, sinon son Père seul[bs], n'accorderons-nous pas également au Fils ce savoir? Ou bien lorsqu'il dit au Père: «Telle est la vie éternelle: qu'ils Te connaissent, Toi le seul vrai Dieu et celui que Tu as envoyé, Jésus-Christ»[c], ne dirons-nous pas que le Christ est le vrai Dieu, ne dirons-nous pas que l'Esprit saint est le vrai Dieu? Mais de même que, lorsqu'on dit que le Père est le seul à savoir, toute autre connaissance — c'est-à-dire émanant des créatures — s'évanouit, et que, lorsque Dieu est annoncé comme le seul vrai, tout dieu d'une nature différente est répudié, de la même façon aussi, lorsque l'Esprit est dit provenir du Père seul, tout principe de substance différente sera rejeté au loin. Le terme "seul" en effet n'établit pas nécessairement de division entre les hypostases de la divinité, comme le très divin Athanase lui-même le montre encore dans son *Dialogue avec Arius*[111], et pas davantage le terme "lui-même": il distingue en effet plutôt qu'il ne divise.

20. Mais si l'on veut, acceptons à la fois le terme "seul" et le terme "lui-même". Qui donc, s'il est de ceux qui réfléchissent bien, ne confesse pas que l'Esprit saint procède du seul Dieu le Père lui-même comme du principe premier et que tout ce qu'a le Fils, c'est du Père qu'il le possède[d]? Mais moi je redoute alors qu'on ne condamne à une complète im-

---

[109] Le terme ἀμέσως utilisé par Blemmydès peut être rapproché du προσέχως de Grég. de Nysse.

[110] Cf. Athanase d'Alexandrie, *Contre les Ariens*, I, 46 (*PG* 26, 108A). Leçon mentionnée par Migne en n. 97: «Ὁ δὲ Σωτὴρ τὸ ἔμπαλιν Θεὸς ὢν καὶ τὴν βασιλείαν τοῦ Πατρὸς ἀεὶ βασιλεύων, τοῦ τε Πνεύματος τοῦ ἁγίου αὐτός ὢν χορηγὸς *μόνος*.» Il est probable que Blemmydès s'appuyait sur cette leçon du texte.

[111] Cf. Pseudo-Athanase, *Disputatio contra Arium*, 26 (*CPG* 2250, *PG* 28, 472-473).

ἀδυναμίαν τῆς τοῦ Θεοῦ Δυνάμεως, καὶ ζωῆς ἐρημίαν τῆς Αὐτοζωῆς, καὶ ἀλογίαν τοῦ ἐνυποστάτου Λόγου καταψηφίσαιτο, προσμαρτυρεῖν τὸν Κύριον ἑαυτῷ ταῦτα διατεινόμενος, «Οὐ δύναμαι, λέγοντα, ποιεῖν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐδέν»[a], καὶ «Διά τὸν Πατέρα ζῶ»[b], καὶ «Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με Πατρός»[c], τοῦ Κυρίου λέγοντος διὰ τὴν τοῦ Πατρὸς τιμὴν καὶ τὴν εἰς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀναφορὰν, διά τε τὸ μὴ δοκεῖν εἶναι ἀντίθεος καὶ ὡς ἀπ᾽ ἄλλης τινὸς ἐξουσίας ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, ὅτι «Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με Πατρός».

21. Ἀμφιβάλλει τις ὅλως τῶν νοῦν ἐχόντων; τί δή ποτε παρὰ τοῦ Πατρὸς εἴρηκεν ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας[d], τὸ δι᾽ ἐμοῦ μὴ προσθεὶς, καίτοιγε «τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας» εἰπὼν, ἑαυτοῦ μεμαρτύρηκεν εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· «Ἐγὼ γάρ εἰμι, φησὶν, ἡ ἀλήθεια»[e]; Περὶ δὲ τοῦ οἰκείου λόγου τί φησιν; οὐχ ὅτι «Ὁ λόγος ὁ ἐμὸς παρὰ τοῦ Πατρός ἐστιν» ἀλλ᾽ ὅτι «Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με Πατρός»[f]. Τί ἂν οὖν ἐγεγόνει λοιπὸν, εἴ πως εἰρήκει ὁ Κύριος ὅτι «Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔστιν ἐμὸν», ἢ «οὐκ ἐκπορεύεται δι᾽ ἐμοῦ»; Καίτοιγε τὴν εὐγνώμονα καὶ συνετὴν ἀκοὴν οὐδ᾽ οὗτος ἂν ὁ λόγος παρέβλαψε, δι᾽ ἃς αἰτίας ἀποδεδώκαμεν.

22. [558] Πῶς δ᾽ ἐπιβάλλουσιν εὐστοχώτατα καὶ τῷ «πᾶσαν δόσιν ἀγαθὴν καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθεν» εἶναι παρὰ τοῦ τῶν φωτῶν Πατρός[g]; Φῶτα

---

[a] *Jn* 5, 30.
[b] Cf. *Jn* 6, 57.
[c] Cf. *Jn* 7, 16.
[d] Cf. *Jn* 15, 26.
[e] Cf. *Jn* 14, 6.
[f] Cf. *Jn* 7, 16.
[g] Cf. *Ja* 1, 17.

21, 7 εἴ πως F V: εἴπερ W.

[T] Blemmydès veut souligner que le Christ rapporte au Père comme à la cause première tout ce qu'il possède, y compris le fait de participer à la procession du Saint-Esprit. Même s'il avait dit que l'Esprit ne venait pas par lui, cela n'empêcherait nullement de penser que l'Esprit procède d'auprès du Père par le Fils, de même que le fait qu'il ait dit que sa parole n'est pas de lui mais du Père n'empêche pas de penser que sa parole vient de lui. Il est à noter que le même argument apologétique était déjà développé (pour défendre la procession du Saint-Esprit *ex Filio*) par s. Augustin (cf. *Tract.* 99 *in Joann.* 7; PL 35, 1888). Il est possible que Blemmydès en ait eu connaissance indirectement lors des pourparlers théologiques qu'il eut avec les Latins.

[U] Le propos de Blemmydès semble faire preuve ici d'une certaine ironie.

puissance la Puissance de Dieu[112], à une absence de vie la Vie en soi, et à la déraison la Raison hypostatique[113], en soutenant que le Seigneur l'atteste à son sujet lorsqu'il dit: «Je ne peux, moi, rien faire de moi-même»[a], et «C'est grâce au Père que je vis»[b], et «La parole que vous entendez n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé»[c]. Or c'est en vue de l'honneur du Père, de la référence à la cause première, et pour ne pas sembler s'opposer à Dieu et prononcer ces paroles comme si elles venaient d'une autre autorité, que le Seigneur dit: «La parole que vous entendez n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé».

XVI. *Réponse à une autre objection s'appuyant sur* Jn *15, 26.*

21. Mais quelqu'un d'attentif peut-il rester perplexe[114]? Pourquoi donc [le Christ] a-t-il dit que c'est d'auprès du Père que procède l'Esprit de la vérité[d], sans ajouter "par moi", alors qu'en disant: «l'Esprit de la vérité», il a attesté que l'Esprit saint était sien, puisqu'il dit: «Moi, je suis la vérité»[e]. Or que dit-il à propos de sa propre parole? non pas: «Ma parole est [issue] d'auprès du Père», mais: «La parole que vous entendez n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé»[f]. Au reste, que se serait-il donc passé si d'aventure le Seigneur avait dit: «L'Esprit saint n'est pas de moi» ou bien «Il ne procède pas par moi»? Pourtant, même ce discours n'aurait pas blessé une oreille bienveillante et avisée, pour les raisons que nous avons exposées[T].

XVII. *Rejet d'une mauvaise exégèse du terme scripturaire "Lumières".*

22. Mais comment se penchent-ils aussi avec tant d'acuïté[U] sur le fait que «tout beau présent et tout don parfait viennent d'en haut», d'auprès du Père des lumières[g][115]? Ils appliquent ici le nom de «Lumières» au Fils

[112] Reprise simplifiée de l'expression cyrillienne déjà citée en (9, 9).

[113] Nous traduisons ainsi le terme Λόγος, pour préserver en français le jeu de mots entre ἀλογία et Λόγος; celui-ci se poursuit avec la citation de *Jn* 7, 16: "la parole..." (malheureusement une traduction unique de λόγος est impossible). L'adjectif ἐνυπόστατος souligne que le λόγος de Dieu (contrairement à la parole humaine) n'est pas une simple modalité de la divinité mais un être personnel consistant, le Verbe de Dieu. L'expression est aussi empruntée à Cyrille d'Alex., *Contra Julianum*, VIII (*PG* 76, 924B. 929A), ou à Jean Damascène: cf. *Exp. fidei*, I, 8 (éd. Kotter, p. 20, l. 40-41; *PG* 94, 809A).

[114] Le verbe au présent ἀμφιβάλλει équivaut à un potentiel d'affirmation atténuée ou à un futur. On peut considérer que l'adverbe ὅλως a une valeur modale qui porte sur νοῦν ἔχειν (qui signifie "être un esprit pointu, pénétrant,..."). On pourrait aussi conjecturer que ὅλως résulte de la déformation d'un ὅμως initial et corriger l'édition en conséquence.

[115] Cf. Ja 1, 17: πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν *καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.* (En italiques la différence par rapport à la référence du texte).

λέγουσιν ἐνταυθοῖ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα, Πατέρα δὲ αὐτῶν τὸν Θεὸν, μὴ συνιέντες ὡς εἰ πατὴρ τοῦ Πνεύματος ὁ Θεὸς, ἐξ ἀνάγκης τὸ Πνεῦμα υἱός. Ὁ Πατὴρ γὰρ κυρίως υἱοῦ πατὴρ, καὶ πῶς ὁ Λόγος μονογενὴς εἰ καὶ τὸ Πνεῦμα υἱός; Ἀλλ' ὥσπερ «πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν»[a] ὁ Θεὸς, ὡς αἴτιος καὶ δοτὴρ οἰκτιρμῶν, οὕτω καὶ «πατὴρ τῶν φωτῶν» ἐστί τε καὶ ὀνομάζεται, φῶτα δὲ πάντες οἱ ἐκ Θεοῦ φωτισμοὶ, πᾶσαι αἱ ἐλλάμψεις, πάντα τὰ οὐράνια χαρίσματα, καὶ λαμπρὰ ταῦτα καὶ δόσεις εἰσὶν ἀγαθαὶ καὶ δωρήματα τέλεια· πάντων δὲ τούτων γενέτης καὶ παροχεὺς ὁ Θεὸς, οὐκ ἀνθρώποις μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς ὑπερκοσμίοις ἁπάσαις δυνάμεσι. Χρὴ τοίνυν ἁπανταχοῦ τῆς Γραφῆς προσφυῆ τῷ ῥητῷ τὴν διάνοιαν ἐκζητεῖν καὶ συνηρτημένην ἑαυτῇ καὶ συνᾴδουσαν, καὶ τὸ αἴτιον ὄντως αἴτιον ἁρμοδιώτατον, καὶ μὴ πρὸς ἀνοδίας καὶ κρημνοὺς ἐκτοπίζεσθαι, τὴν εὐθεῖαν ἐῶντας καὶ ἀπλανῆ.

23. Τὸ τελευταῖον αὐτῶν καὶ δυσάντητον· πῶς εἰ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμά ἐστιν, ὁ σοφὸς Ἰωάννης φησὶν ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα μὴ λέγεσθαι καὶ ὅτι μόνος αἴτιος ὁ Πατήρ; Εἰς ταὐτὸ γὰρ συνάγουσιν, ὡς ἔοικε, τὸ *ἐκ τοῦ Υἱοῦ* καὶ τὸ *δι' Υἱοῦ*. Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτὸς, εἰ καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς οἶδε τὸ Πνεῦμα, πλὴν ἀλλὰ δι' Υἱοῦ, δῆλον ἐξ ὧν ἐν ἄλλοις φησὶν αὐτὸ Πνεῦμα Υἱοῦ, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἐξ ὧν τε πρὸς Κύριον ἐν ὕμνοις βοᾷ· «Ἵλεων νέμοις ἡμῖν Πνεῦμα μεταδοτικὸν ἀγαθότητος ἐκ Πατρὸς διὰ

[a] 2 *Co* 1, 3.

23, 1 *ante* Τὸ τελευταῖον *add.* Ἀλλὰ καὶ V || *post* δυσάντητον *add.* τόδε· V.

et à l'Esprit; et celui de «Père de ces [lumières]» à Dieu, sans se rendre compte que, si Dieu est père de l'Esprit, alors nécessairement l'Esprit est fils. C'est d'un fils en effet que le Père est proprement père.

Et comment le Verbe [serait-il] l'Unique engendré, si l'Esprit aussi est fils? Mais de même que Dieu est «le Père des miséricordes» [a], en tant que cause et donateur des miséricordes, de la même façon il est et il est également appelé «le Père des lumières»: lumières sont toutes les illuminations qui viennent de Dieu, toutes les splendeurs, tous les charismes célestes, et ces lumières sont éclatantes, elles sont «beaux présents» et «dons parfaits», l'auteur[116] et le dispensateur de tous ces biens étant Dieu, qui les accorde non seulement aux hommes mais aussi à toutes les puissances hypercosmiques. Il faut donc partout dans l'Écriture rechercher le sens correspondant au mot, un sens approprié et cohérent, ainsi que le motif [de son emploi], le motif qui convient vraiment le mieux, et ne pas s'égarer vers des chemins impratiquables et des précipices, en délaissant la voie droite[117] et sans écarts.

XVIII. *Il ne faut pas confondre les expressions "par le Fils" et "à partir du Fils".*

23. Leur argument ultime et impressionnant, le voici: si c'est par le Fils que l'Esprit existe, comment le docte Jean déclare-t-il que l'Esprit n'est pas dit [exister] à partir du Fils et que le seul causateur est le Père[118]? A ce qu'il semble en effet ils ramènent au même sens les expressions "à partir du Fils" et "par le Fils". Or, que le même auteur, tout en sachant que l'Esprit [existe] à partir du Père, sait toutefois aussi que c'est par le Fils, cela ressort clairement de ce qu'il dit ailleurs, quand il l'appelle "Esprit du Fils"[119], non pas en tant qu'il procèderait de celui-ci mais en tant qu'il procède, par celui-ci, du Père; cela ressort aussi des hymnes où il clame au Seigneur: «Puisses-Tu nous distribuer l'Esprit favorable

---

116 γενέτης: litt. le générateur. En français littéraire le mot "auteur" (par rémanence de l'étymologie de *auctor*, du verbe *augere*, faire croître) a gardé à l'arrière-plan cette signification, comme dans l'expression: "l'auteur de mes jours".

117 Expression courante dans la littérature patristique.

118 Cf. Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 8 (éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2 [Patristische Texte und Studien 12]. Berlin, 1973, p. 30; *PG* 94, 832A-B).

119 Cf. Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 8 (éd. B. Kotter, p. 30; *PG* 94, 833A), tiré de *Rm* 8, 9.

σοῦ προερχόμενον». Λέγομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὡς οὐκ ἂν ἐκ τοῦ Υἱοῦ προηγουμένως λεχθείη τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ· χρεὼν γὰρ ὁμολογεῖσθαι τὴν πατρικὴν ὑπόστασιν ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ. Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατὴρ, καὶ οὐκ ἂν εἴη αἴτιον ἀρχικὸν ὁ Υἱὸς ὧν αὐτοαίτιος ὁ Πατήρ. Μίαν γάρ ἀρχὴν τὸν Πατέρα τὸν ἄναρχον δογματίζομεν καὶ κτίσεως καὶ θεότητος, τῆς κτίσεως ποιητικὴν, φυσικὴν τῆς θεότητος. Ὁ μὲν οὖν ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγων ὑποψίαν παρέχει τοῦ τὸν Υἱὸν δογματίζειν ἔχοντα τὸ προβλητικὸν, ὡς ὁ Πατὴρ τὸ γεννητικόν. Καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ὁ θεῖος οὗτος ἀνὴρ, ὅτι «ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν». Ὁ δὲ λέγων ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Υἱοῦ προδήλως ὁμολογεῖ τὸν Πατέρα μόνον αἴτιον εἶναι τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως. Πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ Υἱὸς, οὕτως ἔχει λαβὼν αὐτὰ παρὰ τοῦ Πατρὸς, οὐσιωδῶς δηλονότι καὶ φυσικῶς, ὡς κυρίως Υἱὸς ἐκ κυρίως Πατρός.

24. Εἰ δὲ καὶ τῷ ἱερῷ Συμβόλῳ τῆς πίστεως οὐκ ἐμπεριείληπται τὸ δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, θαυμάζειν οὐ χρή. Καὶ ἕτερα γὰρ τῶν ἀναγκαίων οὐ περιέχει τὸ Σύμβολον, καὶ τὸ δὴ ἀναγκαιότατον, ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα [560] Θεὸς καὶ ὁμοούσιον τῷ Πατρί τε καὶ τῷ Υἱῷ. Διὰ τί γὰρ τὸν μὲν Υἱὸν ἀναγορεύει Θεοῦ Υἱὸν καὶ γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ

23, 11-12 καὶ οὐκ — Πατήρ *om.* W || 19-20 οὕτως — Υἱὸς *om.* W.

24, 1 ἐμπεριείληπται *codd.*: ἐμπεριείληπτον Laem.

[V] La puissance créatrice et l'activité créatrice de Dieu le Verbe et du Saint-Esprit sont ramenées au premier principe, c-a-d à Dieu le Père; c'est pourquoi Blemmydès le nomme μίαν ἀρχὴν κτίσεως (dans son traité "Περὶ πίστεως", Blemmydès note également: "Le Père a créé toute la création par le Verbe": cf. *PG* 142, 592A).

dispensateur de bonté, qui provient du Père par Toi!»[120] Nous disons, nous aussi, que l'Esprit saint ne peut pas fondamentalement être dit [exister] à partir du Fils, mais à partir du Père par le Fils: on doit en effet confesser l'hypostase paternelle comme principe et cause aussi bien du Fils que de son Esprit. Il n'y a en effet qu'un seul causateur, le Père[121], et le Fils ne saurait être causateur principiel de ceux dont le Père est le causateur en soi[122]. Nous professons en effet que le Père sans principe est principe unique aussi bien de la création que de la divinité[V]: principe producteur pour la création, et principe naturel pour la divinité. Celui, par conséquent, qui dit que c'est à partir du Fils qu'[existe] l'Esprit s'expose au soupçon de professer que le Fils possède la puissance de produire [l'Esprit] de même que le Père possède celle d'engendrer. Et c'est pourquoi cet homme divin déclare: «nous ne disons pas que c'est à partir du Fils qu'[existe] l'Esprit». Mais celui qui dit que l'Esprit [existe] à partir du Père par le Fils confesse ouvertement que le Père est le seul causateur de la procession de l'Esprit. Tout ce que possède le Fils, en effet, il le possède pour l'avoir reçu de cette façon d'auprès du Père: substantiellement et par nature, en tant qu'[il est] proprement le Fils de celui qui est proprement le Père.

XIX. *L'absence de l'expression "par le Fils" dans le Credo ne prouve rien.*

24. Mais si le Symbole sacré de la foi ne contient pas que c'est par le Fils que l'Esprit saint procède du Père, il ne faut point s'en étonner. Car le Symbole ne contient pas non plus d'autres points nécessaires, notamment le plus nécessaire, à savoir que le Saint-Esprit est Dieu et consubstantiel au Père et au Fils. Pourquoi en effet proclame-t-il que le Fils est Fils de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles, et sans s'en tenir là

[120] Citation littérale de la fin du 2ème tropaire de la 9ème ode du canon de la Mère de Dieu, aux matines du dimanche de ton 3, dans le livre de l'Octoèque (Cf. Ὀκτωήχος..., éd. M. Σαλιβέρος [*op. cit.*], p. 72). Cp. Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, XII, 57 (*PL* 10, 472): «*Dona mihi ut sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est promerear* (Donne-moi de mériter ton Esprit Saint, qui provient de Toi par ton Fils unique engendré)»

[121] Cf. Grég. de Naz., *De dogmate et constitutione episcoporum* (*Disc.* 20), 7 (éd. J. Mossay, *ibid. supra*, p. 72; *PG* 35, 1073B): ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ Πατὴρ ὡς αἴτιος ; Ps.-Athanase, *Quaestiones aliae*, 11 (*PG* 28, 784C): αἴτιός ἐστι μόνος ὁ Πατήρ; Photius, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 15 (*PG* 102, 293AB). La traduction "causateur" que nous adoptons pour αἴτιος souligne le caractère *personnel* (et non abstrait) de cette cause ontologique de l'existence trinitaire (le terme est attesté au 19ème s. dans un contexte philosophique).

[122] Blemmydès se révèle ici fidèle à Photius: *Mystagogie du Saint-Esprit*, 11 (*PG* 102, 292AB). Le fait d'être principe de l'Esprit qui appartient au Père ne saurait être partagé par le Fils.

τοῦ Πατρὸς, καὶ οὐ ταῦτα μόνον ἀλλὰ καὶ Θεὸν αὖθις ἀληθινὸν καὶ ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, περὶ δὲ τοῦ ἁγίου Πνεύματος οὐδὲν τοιοῦτον διέξεισιν, ἀλλ' ὕστερον, ὅτε περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ θεότητος λόγος ἐγεγόνει πολὺς, τότε κύριον αὐτὸ καλεῖ καὶ τῷ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον ἀποφαίνεται; Πότερον ἐντεῦθεν οὐχ ὁμολογήσομεν οὕτω σαφῶς Θεὸν εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; Ἢ καὶ ὁμοούσιον κηρύττοντες οἷς συμπροσκυνεῖται καὶ συνδοξάζεται, λόγους καινοτομίας εἰς τὴν τῆς πίστεως ὁμολογίαν ὑφέξομεν; Καὶ τίς ἂν εἴπῃ τοῦτο φρονῶν ὑγιῶς;

Οὕτως οὖν οὐδὲν ἐξαίσιον, εἰ καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος οἱ τότε μὲν πατέρες διά τινας αἰτίας οὐ διηυκρίνησαν· νῦν δὲ καιροῦ καλοῦντος ὑμᾶς ἐπὶ τὸ πολλοὺς λαοὺς εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν ὁμόνοιαν ἐφελκύσασθαι, διαρθρώσετε ὑμεῖς οἱ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἐντελῶς τοῖς τῶν ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἁγιότητι περιόπτων καὶ περιπύστων πατέρων ἑπόμενοι δόγμασιν, οἷς ἀρχῆθεν καὶ ἕως ἡμῶν τὸ πάντη ἀνεπίληπτον συντετήρηται.

Οἷς καὶ Ταράσιος, ὁ ἁγιώτατος καὶ τὰ θεῖα σοφώτατος, ὠχυρωμένος καὶ ἡδρασμένος, ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον προανεκήρυξε διὰ λιβέλλου συνοδικοῦ, καὶ τὸ ἀκροατήριον οἰκουμενικὸν καὶ παγκόσμιον, καὶ οὐδεὶς τῶν ἁπάντων τῆς αὐτοῦ θεολογίας ἐπιλαβέσθαι τετόλμηκεν, **[25.]** εἰ καί τινες τῶν ἄρτι σοφῶν οὐδ' ἐνταυθοῖ τρόπους ἀντιλογίας

24, 12 εἴπῃ F W: εἴποι V || 16 τὸ *om.* F V || λαοὺς *om.* W || 16-17 διαρθρώσετε F^{pc} W: διαρθρώσατε V. **25**, 1 ἐνταυθοῖ F W: ἐνταῦθα V.

[W] Cf. Mansi 12, 1122C-D: Πιστεύω [...] εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν κύριον καὶ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον [...]. Il s'agit de la Lettre synodale (ou Tomos) envoyée par le patriarche Taraise aux patriarches d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem après son élection en 785, lettre qui contient une confession de foi reprenant notamment la doctrine des six premiers Conciles œcuméniques (cf. Mansi 12, 1119E-1127A; V. Grumel, *Les Regestes...*, Kadiköy, 1936, n° 352). Cette lettre fut lue publiquement lors de la 3ème session du Concile de Nicée II, ainsi que la réponse — commune — des sièges d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, réponse qui émanait de certains chefs de communautés monastiques, les patriarches n'ayant pu être approchés par les messagers de Taraise (qui furent éconduits par les moines en raison de la situation très précaire des Églises "melkites" sous domination arabe). On sait que, par exemple, le patriarche de Jérusalem d'alors, Elie II (787-797), se trouvait en exil (cf. G. Troupeau, «Églises et chrétiens dans l'Orient musulman» dans *Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, 1993, p. 397). Les Églises d'Orient envoyèrent à Nicée le prêtre Jean et l'higoumène Thomas, munis d'une lettre de réponse à Taraise, comme délégués du clergé d'Antioche et d'Alexandrie: c'est pourquoi les Actes de Nicée II évoquent la Lettre des ἀρχιερεῖς d'Orient sans plus de précision. A cette lettre était jointe la Lettre synodale (ou Tomos) écrite par l'ancien patriarche de Jérusalem Théodore Ier après son élection en 752, lettre contenant une longue confession de foi (cf. H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. III, 2ème P., Paris, 1910, p. 753; Fliche et Martin, t. VI, *Hist. de l'Église*, p. 116; G. Dagron, «L'Iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie» dans *Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, 1993, p. 123-125).

Il faut attendre l'édition prochaine par le professeur E. Lamberz des Actes de *Nicée II* pour être bien certain que le texte de la lettre de Taraise n'a pas été complété par un copiste partisan du *Filioque*. Cela semble cependant exclu, car un Filioquiste aurait plutôt ajouté καὶ τοῦ Υἱοῦ ou καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ.

ajoute-t-il encore qu'il est vrai Dieu et consubstantiel au Père, tandis qu'à propos du Saint-Esprit il ne développe rien de tel mais ensuite, lorsqu'il y aurait eu beaucoup à dire sur sa substance et sa divinité, il l'appelle Seigneur et déclare qu'avec le Père et le Fils il est adoré et glorifié? Omettrons-nous pour cela de confesser aussi clairement que l'Esprit saint est Dieu? Ou bien est-ce qu'en le proclamant consubstantiel à ceux avec qui il est adoré et glorifié, nous introduirions dans la confession de la foi des propos innovants[123]? Quel homme sain d'esprit dirait cela?

XX. *Les évêques doivent suivre l'enseignement des Pères. L'exemple de Taraise.*

Ainsi donc, rien de choquant si, pour certaines raisons, les Pères de cette époque n'ont pas non plus explicité la procession de ce même Esprit. Mais à présent, vous que l'époque actuelle appelle à entraîner de nombreux peuples vers la concorde selon le Christ, vous allez éclaircir [cette doctrine], vous [les fidèles] de ce même Esprit[124], en suivant jusqu'au bout[125] les enseignements des Pères fameux et réputés pour leur sagesse et leur sainteté, enseignements dont le caractère tout à fait irréprochable s'est maintenu dès l'origine et jusqu'à nous.

C'est sur ces enseignements que le très saint Taraise également, fort savant dans les choses divines, s'est fortifié et fermement établi pour proclamer publiquement, par un document synodal, que l'Esprit saint procède du Père par le Fils[W]: son auditoire était représentatif de toute la chrétienté et universel[126], et de tous [ses auditeurs] aucun n'a osé critiquer sa doctrine trinitaire[127], [25.] même si quelques-uns des "sages"[128]

---

[123] Le terme καινότης est employé par Blemmydès dans son *Autobiographie* (I, 69, 17) (éd. J. Munitiz, p. 35) de façon assez péjorative pour désigner un acte ou une pensée qui s'oppose à la tradition.

[124] Il semble qu'il ne manque pas un substantif dans l'expression οἱ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος, puisque la version (simplifiée) οἱ τοῦ Πνεύματος apparaît aussi en (25, 38). Peut-être Blemmydès s'inspire-t-il ici du patriarche Taraise: [...] ἵνα γενώμεθα *οἱ τοῦ ἑνός Θεοῦ* ἓν, καὶ *οἱ τῆς Τριάδος* ἡνωμένοι καὶ ὁμότιμοι καὶ ὁμόψυχοι, καὶ *οἱ τοῦ Πνεύματος* οὐ κατ' ἀλλήλων ἀλλὰ σὺν ἀλλήλοις, *οἱ τῆς ἀληθείας* τὸ αὐτὸ φρονοῦντες καὶ λέγοντες. Cf. Mansi 12, 1212E.

[125] Autre traduction possible: «vous [...] *qui suivez complètement* [...]».

[126] Le terme οἰκουμενικός est évidemment très difficile à rendre en français.

[127] La traduction "sa théologie", en évoquant une problématique théologique moderne, un système théologique propre à l'auteur, serait anachronique. La "θεολογία" désigne, nous semble-t-il, la triadologie par excellence et "ἡ αὐτοῦ θεολογία" non pas une élaboration personnelle mais la manière dont Taraise confessait les dogmes reconnus.

[128] Nuance ironique, fréquente pour le mot σοφοί depuis 1 Cor 1, 18-25 et Mt 11, 25.

ἠμηχάνησαν ἐξευρεῖν. Φασὶ γὰρ ὅτι κατὰ τὸ σιωπώμενον ἐπελάβοντο τοῦ λιβέλλου οἱ Ἀνατολικοὶ τὸ *δι' Υἱοῦ* παρέντες ἐν τῇ σφῶν αὐτῶν ὁμολογίᾳ τῆς πίστεως. Καί τοι ποῖον ἐντεῦθεν ἡ ἀντιλογία φέρει τὸ κραταιόν, εἰ τὸν τοῦ μακαριωτάτου Σωφρονίου τόμον ἐκεῖνοι τυχόντες ἔχειν ἐστάλκασιν, ἀπαραποίητον αὐτόν, ὡς ἔδει, τηρήσαντες, ἐπεὶ μηδ' ἀνάγκην εἶχον μετεγγράφειν καὶ ἀντιπέμπειν ἅπερ ἐδέξαντο; Τοῦτο δειξάτω τις, εἴ τινα μέμψιν κἂν γοῦν μετρίαν τῷ τοῦ Πατριάρχου προσῆψαν γράμματι, καὶ εἰ μὴ τοῦτο, τέως εἰ μὴ ἐπαίνων καὶ τούτων πολλῶν καὶ μεγάλων αὐτὸ κατηξίωσαν· «θεωρητικῆς καὶ θεοφρονεστάτης διανοίας» ἀνωμολόγησαν εἶναι, πανίερον, θεόπνευστον, τὴν τῆς ὀρθοδοξίας ἀκρίβειαν καὶ τῶν ἀποστολικῶν τε καὶ πατρικῶν δογμάτων τὴν διαφανεστάτην ἐξάπλωσιν ὡς ἀκτῖνας ἡλιακὰς προβαλλόμενον. Καὶ λέγει τις ἐπιλήψιμόν τι φέρειν αὐτοὺς ἡγήσασθαι τὸ τοσαύτης τετυχηκὸς παρ' αὐτῶν ἀναρρήσεως; Ἀλλ' οὗτοι μὲν οὕτως, ἡ δ' οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἀκροασαμένη τετάρακται; τεθορύβηκε; τὸ καινὸν ἀπηγόρευκεν ἄκουσμα, καθὼς εἰώθει συμβαίνειν ταῖς τῶν ἀλλοκότων δογμάτων εἰσαγωγαῖς; Οὐδαμῶς.

Ἐροίμην δ' ἂν προσφόρως καὶ τὴν σὴν πολλὴν ἁγιότητα, τῷ ταύτης ἱλαρῷ καὶ ἀτύφῳ καὶ πρὸς ἀνοχὴν ἑτοίμῳ τεθαρρηκώς. Εἴ τινά ποτε προηνέγκω [561] δόξαν οὐχ ὑγιαίνουσαν, — «Ἀπείη δὲ καὶ γνώμης οὕτως ἔχειν», ἔφασκες, «οὕτω φρονεῖν, οὕτω πιστεύειν», διατεινόμενος —, πότερον ἂν ἠρεμαίως οἱ πλησίον

25, 2 ἐπελάβοντο F V: ἐπέλαβον W || 6 μετεγγράφειν F V: μεταγράφειν W || 7 Τοῦτο *codd.* Laem: Διὰ τοῦτο All || 10 ἀνωμολόγησαν F W: ἀνομολογήσαντος V ἀνομολογήσαντες All || 13 τὸ *om.* W || αὐτῶν F V: αὐτοῖς W.

[X] Blemmydès répond à l'argument de ses adversaires qui laissent entendre que si les Orientaux avaient accepté le δι' Υἱοῦ de Taraise, ils auraient corrigé la Lettre de Théodore pour la rendre conforme à celle de Taraise. En fait, les Orientaux n'avaient nul besoin de réécrire des articles de foi du Tome de Théodore car ils acceptaient intégralement cet écrit, considérant le δι' Υἱοῦ de Taraise comme une simple précision.

de notre époque ne se sont pas gênés pour y trouver des occasions de contestation. Ils disent en effet que les Orientaux ont critiqué tacitement le document, en laissant de côté l'expression "par le Fils" dans leur propre confession de foi[129]. Pourtant, quel poids peut avoir la contestation qui se fonde là-dessus, si [les Orientaux], ayant eu la chance de posséder le Tome du très bienheureux Sophrone[130], l'ont envoyé en le gardant — comme il se devait — infalsifié, du fait qu'ils n'avaient nul besoin de le réécrire et d'envoyer à la place [de ce Tome] ce qu'ils en avaient accepté?[X] Que l'on montre s'ils ont ajouté un blâme, fût-il modéré, à la lettre du patriarche et, si en tout cas cela n'a pas été le cas, s'ils n'ont pas jugé cette lettre digne de grandes et nombreuses louanges! Ils ont confessé qu'elle émanait d'une «intelligence contemplative très versée dans les choses divines»[131], qu'elle était très sacrée, inspirée de Dieu, et diffusait comme les rayons du soleil l'exactitude de l'orthodoxie et l'exposé très limpide des doctrines apostoliques et patristiques! Quelqu'un dit-il qu'ils ont considéré que [cette lettre] comportait quelque chose de répréhensible, [elle] qui avait reçu de leur part une telle acclamation? C'est ce que font pourtant ces gens-là; mais le Concile œcuménique a-t-il été troublé par ce qu'il entendait? a-t-il poussé des clameurs hostiles? a-t-il rejeté des propos qui innovaient, comme cela s'était habituellement produit devant l'introduction de doctrines déviantes? Nullement.

Mais je pourrais à bon escient interroger aussi ta grande Sainteté, assuré de ta bienveillance[132], de ta simplicité et de ta promptitude à l'indulgence. Si un jour tu avais énoncé une opinion qui ne fût pas saine — «À Dieu ne plaise que je me trouve dans de pareilles dispositions», disais-tu, «que je me tienne dans pareille pensée, dans pareille croyance!», en mar-

---

[129] La "confession de foi des Orientaux", c'est la Lettre ou Tomos de Théodore de Jérusalem jointe à leur propre lettre. L'expression δι' Υἱοῦ n'y apparaît pas (cf. Mansi 12, 1135C).

[130] Il semble qu'on ait affaire ici à un lapsus de Blemmydès. Il confond le Tomos de Théodore avec celui de Sophrone, également patriarche de Jérusalem, dont la Synodique avait pareillement été lue au Concile de Constantinople III (681).

[131] Cette expression est reprise par Blemmydès de la Lettre des prélats orientaux à Taraise: cf. Mansi 12, 1127D-E. La suite: τὴν τῆς διανοίας — προβαλλόμενον est une paraphrase de Mansi 12, 1127D, l. 6-8.

[132] L'adj. ἱλαρός est attesté dans le sens de "bien intentionné" (cf. Kriaras, t. Ζ', p. 163, art. 'ἱλαρός': ἱλαρὸν δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός, écrit Théodore II Laskaris: cf. *Éloge de Vatatzès*, *Paris. gr.* 3048, f. 20ᵛ (cité par E. Lappa, *Théodore II Laskaris et ses œuvres inédites* [Thèse de doctorat inédite], Paris, 1949). Blemmydès prépare son correspondant à l'hypothèse un brin impertinente qui va suivre.

σου τὴν τοῦ δυσφήμου προσήκαντο πάροδον; οὐκ ἂν ἀντεῖπον; οὐκ ἂν ἐξ ἐναντίας σου ἔστησαν; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, μὴ δὲ τὸν οἰκεῖον σφᾶς αὐτοὺς ἐπεγνωκέναι καθηγεμόνα, πρὶν αὐτὸν ἀποσκευάσασθαι τὸ ἀπόβλητον καὶ ταῖς τοῦ ἀναθέματος ἀραῖς ἐνδικώτατα καθυποβαλεῖν. Ἐκεῖ δὲ τοὐναντίον ἅπαν· οἱ γὰρ τῆς οἰκουμενικῆς συνελεύσεως, καὶ μάλισθ' ὅσοι τὴν ἱερὰν Γραφὴν ἐπιστημονικώτεροι καὶ σοφώτεροι, τῶν λιβέλλων καὶ ἀμφοτέρων εἰς ἀκρόασιν ὑπανεγνωσμένων κοινὴν, ὡς ἕνα τούτους κεκρίκασι, τῷ μὴ θατέρου θάτερον παραλλάττειν τι κατ' εὐσέβειαν. Ἤδεισαν γὰρ ἀκριβῶς τοὺς τῶν θεοφόρων πατέρων προέχοντας δι' Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι τεθεολογηκότας ἐκ τοῦ Πατρὸς, τούς τε παρὰ Πατρὸς αὐτὸ διηγγελκότας ἐκπορευόμενον, οὐκ ἀνηναμένους τὸ *δι' Υἱοῦ*. Εἰ τοίνυν τοῖς ἐκ τοῦ Πατρὸς εἰρηκόσι τὸ Πνεῦμα ἐκπορευόμενον οὐκ ἀπείρηται ὅλως τὸ *δι' Υἱοῦ*, τοῖς δέ γε διαρθρῶσαι τὴν ἐκ Πατρὸς ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος παρ' αὐτοῦ κεκινημένοις τοῦ Πνεύματος προσερρέθη τὸ *δι' Υἱοῦ*, εὔδηλον ὅτι σύμπαντες οἱ τοῦ Πνεύματος οὐκ ἄλλως ἐκ τοῦ Πατρὸς αὐτὸ πεφρονήκασιν ἐκπορεύεσθαι εἰ μὴ δι' Υἱοῦ, μηδεμίαν παρείσδυσιν ἔχοντες τοῦ ἐναντιολογεῖν ἐν αὐτοῖς· ἄκρας δὲ μᾶλλον συμφωνίας οὔσης ἐν τοῖς ἁγίοις, καὶ τὸ αὐτὸ τῶν ὅλων πεπαιδευμένων φρονεῖν[a] καὶ τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης[b] καὶ ὁμονοίας ὄντων ἐν Πνεύματι, καθὰ δὴ καὶ οἱ τὸ ἱερὸν μάθημα παραδεδωκότες συνοδικῶς. Κἀκεῖνοι γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ἱερογραφικῶς τὸ τοιοῦτον ἐξέθεντο, λόγοις οἰκονομίας τὴν φωνὴν παρασιωπήσαντες, τῷ τε πρὸς ἄλλα

[a] Cf. *Rom* 15, 5 ; *Phil* 4, 2. [b] Cf. *Rom* 8, 6 ; 15, 30 ; *Gal* 5, 22.

25, 30 αὐτὸ διηγγελκότας F W: διηγγελκότας αὐτὸ V || 35 ἔχοντες F V Laem: ἔχοντος W All.

[γ] Blemmydès laisse entendre que la vérité théologique peut, comme en droit canon, user du principe d'*économie* dans sa diffusion. Il suit en ce sens un Basile qui pour éviter les oppositions radicales préférait proclamer la divinité de l'Esprit saint en termes doxologiques plutôt qu'en usant du terme (contesté) d'ὁμοούσιον. Il s'oppose à première vue sur ce point à un Maxime le Confesseur qui dénonçait l'abus de l'usage de l'*économie* à des fins politiques. Cf. J.-M. Garrigues, «Le martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 1976/3, p. 417.

telant tes mots[133] —, tes proches auraient-ils accepté tranquillement la venue d'un être déshonoré? Ne t'auraient-ils pas contredit? Ne se seraient-ils pas dressés contre toi? Pour ma part, je crois qu'ils n'auraient pas reconnu leur propre maître[134] avant qu'il ne se soit débarrassé de son infamie et ne l'ait soumise, en toute justice, aux imprécations de l'anathème. Or là-bas [à Nicée], c'est tout le contraire qui est advenu: les membres de cette réunion œcuménique, et surtout ceux qui étaient les plus savants et les plus sages dans la connaissance de l'Écriture sainte, ayant entendu ensemble la lecture des deux documents à la suite[135], ont jugé que les deux étaient comme un seul, du fait que l'un ne différait en rien de l'autre pour ce qui touche à la piété. Ils connaissaient parfaitement en effet ceux qui, éminents parmi les Pères théophores, ont enseigné que c'est par le Fils que la procession de l'Esprit se fait à partir du Père, et ceux qui ont transmis que c'est d'auprès du Père qu'il procède, sans refuser l'expression "par le Fils". Si donc, par ceux qui ont dit que l'Esprit procède du Père, l'expression "par le Fils" n'est absolument pas interdite tandis que c'est par ceux qui ont été mus par l'Esprit lui-même pour expliciter la procession de l'Esprit à partir du Père qu'a été ajoutée l'expression "par le Fils", il est bien clair que tous les [fidèles] de l'Esprit n'ont pas pensé qu'il procède du Père autrement que par le Fils, aucune contradiction ne s'étant introduite entre eux — car c'est plutôt l'accord parfait qui règne parmi les saints, tous ayant été formés à avoir les mêmes pensées[a], et tous demeurant dans l'Esprit d'amour, de paix[b] et de concorde —, de même qu'il en était pour ceux qui ont transmis l'enseignement sacré par les conciles. Car eux aussi, s'exprimant dans le langage de l'Écriture Sainte[136], exposèrent selon la même pensée la même doctrine, ayant passé sous silence l'expression pour des raisons d'économie[γ], du

---

[133] Il nous semble que les trois οὕτω(ς) sont mis sur le même plan et dépendent tous trois de ἀπείη. Pour que le participe διατεινόμενος puisse être intégré à la citation, se rapportant au sujet des trois infinitifs (avec le sens "en m'obstinant"), il aurait fallu qu'il soit à l'accusatif, ce qui n'est pas le cas.

[134] Le terme καθηγεμών désigne celui qui se distingue par son savoir. Blemmydès l'utilise dans son *Autobiographie* (I, 38, 11) (éd. J. Munitiz, p. 22), pour désigner son père spirituel et supérieur dans la vie monastique. En II, 12, 1, il désigne également Karikès, le meilleur des philosophes de Nicée, comme ὁ τῶν φιλοσόφων καθηγεμών (que J. Munitiz traduit par: "the leader of the philosophers").

[135] C'est-à-dire la Lettre de Taraise et la réponse des Orientaux (à laquelle était jointe le Tome de Théodore de Jérusalem).

[136] Le terme ἱερογραφικῶς désigne la manière dont le symbole de foi de Constantinople a été élaboré, pour l'article concernant l'Esprit Saint, à partir de termes du Nouveau Testament, ce qui explique — comme le dit Blemmydès un peu plus loin — qu'il ne dise pas expressément que l'Esprit est Dieu.

σπεύδειν ἐπείγοντα καὶ τῷ τῶν αἱρετιζόντων τὸν θόρυβον ἀποσείεσθαι. Δι᾽ ἣν αἰτίαν οὐδὲ Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον σαφῶς οὕτω καὶ καθαρῶς προσηγόρευσαν, τῷ μὴ ἔχειν ἐκ τῶν Εὐαγγελίων ἑτοίμως τὴν προσηγορίαν πιστώσασθαι. Τί δ᾽ ἔδει πρὸς διαλέξεις καὶ ὑπὲρ τῶν τοιούτων φωνῶν χωρεῖν αὐτοὺς καὶ λογομαχεῖν καὶ τὸν πολὺν κλονεῖσθαι λαὸν, ἐνὸν καὶ *ἄλλως ἀναντιρρήτως* τὴν εὐσεβῆ κρατύνεσθαι καὶ ὀρθόδοξον ἔννοιαν;

26. Ὅτι δὲ τὸ ἐκ Πατρὸς λέγειν ἐκπορευόμενον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ τὸ ἐκ Πατρὸς δι᾽ Υἱοῦ, ταυτὸν κατ᾽ ἔννοιαν, οὐ διάφορον, ἐκ τῶν τῆς αὐτῆς ἑβδόμης Συνόδου πρακτικῶν ἐναργέστατα καταφαίνεται. Τῶν τόμων γὰρ ὑπανεγνωσμένων συνοδικῶς, τοῦ τε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς δι᾽ Υἱοῦ διασαφοῦντος ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ ἀϊδίως ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ αὐτὸ Πνεῦμα διαγορεύοντος, ὁ μὲν τῶν τῆς Συνόδου σεπτῶν πατέρων οὕτως ἔχουσαν τὴν γνώμην ἐξήνεγκεν: «Ἐν μηδεμιᾷ ἐννοίᾳ παραλλάττοντα καὶ τὰ νῦν ἀναγνωσθέντα γράμματα ἐκ τῆς Ἀνατολῆς πεμφθέντα πρὸς Ταράσιον τὸν ἁγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην, τοῦ ὑπ᾽ αὐτοῦ προομολογηθέντος

26, *2* διάφορον F V: διαφέρον W || 4 *post* ἐκ τοῦ *add.* Θεοῦ καὶ Laem || 8 γράμματα *codd.* Laem: *om.* All || 9 αὐτοῦ V: αὐτῶν F W.

[137] Le premier Tomos est la Lettre de Taraise; le second est la réponse du patriarche de Jérusalem Théodore qui écrit: «Πιστεύομεν [...] εἰς ἓν Πνεῦμα ἅγιον, τὸ ἀϊδίως ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον [...] ». Cf. Mansi 12, 1135C.

fait qu'ils se hâtaient vers d'autres affaires urgentes et qu'ils repoussaient le tumulte des tenants des hérésies. C'est pour cette raison qu'ils n'appelèrent pas non plus l'Esprit saint "Dieu" de cette façon claire et nette, parce qu'ils n'avaient pas dans les Evangiles de quoi confirmer cette appellation. A quoi bon se lancer dans des discussions pour défendre les termes en question, se battre sur des mots et jeter un peuple immense dans l'agitation, alors qu'il était possible de faire prévaloir autrement et sans contradiction la pensée pieuse et orthodoxe?

XXI. *Les Pères de Nicée II étaient en plein accord avec Taraise.*

26. Or, dire que l'Esprit saint procède du Père ou dire qu'il procède du Père par le Fils, cela revient au même quant au sens, sans aucune différence: cela ressort de façon tout à fait évidente des Actes de ce même septième Concile. Car, les Tomes ayant été lus en concile, l'un précisant clairement que l'Esprit saint procède du Père par le Fils et l'autre déclarant que de toute éternité le même Esprit procède de Dieu le Père[137], l'un des vénérables Pères du concile énonça son opinion en ces termes: «Ayant trouvé que, sur aucun point pour le sens, la lettre[138] qui vient d'être lue et qui avait été envoyée d'Orient[139] au très saint archevêque et patriarche œcuménique Taraise ne diffère de la définition de foi professée auparavant par celui-ci, moi aussi, indigne, j'y adhère[140]». Un autre Père émit ce jugement sur ce qu'il avait entendu: «Je considère que la lettre qui a été lue du très saint archevêque et patriarche œcuménique Taraise et celle venant du Diocèse d'Orient[141], écrite par les prélats[142] de là-

---

[138] Le mot γράμματα, comme *litterae*, désigne dans ce contexte *une* missive, ce que l'on appelle *une* lettre. En l'occurrence, c'est la Lettre des Orientaux (qui inclue le Tomos de Théodore I[er] de Jérusalem).

[139] Le terme 'Ανατολή désigne les "Diocèses orientaux" c'est-à-dire les Patriarcats d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem (cf. note suivante sur le Diocèse d'Orient).

[140] Déclaration de Constantin, évêque de Constantia (de Chypre): Mansi 12, 1147A-B.

[141] Le terme διοίκησις désignait du 3[ème] au 7[ème] s. une vaste étendue administrative de l'Empire, intermédiaire entre la préfecture (plus vaste) et la province (plus petite). L'organisation de l'Église byzantine était modelée sur l'administration séculière. Le Conc. de Constantinople II (381) mentionne les Diocèses d'Alexandrie, d'Orient et d'Asie. Malgré la disparition des diocèses administratifs, l'Église byzantine maintint le terme jusqu'au 12[ème] s. Le terme 'Ανατολική διοίκησις continuait donc à désigner le patriarcat d'Antioche (cf. L. Bréhier, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949, p. 450-452).

[142] Les supérieurs des communautés monastiques orientales portaient le titre d'ἀρχιερεῖς que nous rendons par le mot "prélats", ce même titre assez vague étant appliqué aussi au patriarche Taraise.

ὅρου τῆς πίστεως εὑρὼν, κἀγὼ ὁ ἀνάξιος τούτοις συντίθεμαι». Ὁ δὲ τοιαύτην ὧν [564] ἠκροάσατο τὴν κρίσιν πεποίηκε· «Τὰ ἀναγνωσθέντα γράμματα Ταρασίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου καὶ τὰ ἀπὸ τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως παρὰ τῶν αὐτόθι ἀρχιερέων, τοιαύτην οἰκειότητα ἔχειν πρὸς τὰ τοῦ αὐτοῦ ἡγοῦμαι ἀρχιερέως Κωνσταντινουπόλεως, ὥστε μηδεμίαν ἑτερότητα ἐν αὐτοῖς εἶναι ἀλλὰ τελείαν ταυτότητα, ὡς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τὰ ἄμφω εἶναι, ἤγουν πεπληρωμένα πάσης ὀρθοδοξίας». Ἕτερος οὑτωσὶ ἀπεφήνατο· «Οἷς ὁ τῆς εὐσεβείας μεμελέτηται τρόπος, τούτοις δήπου πάντως καὶ ὁ τῆς ὀρθοδοξίας διαλάμπεται λόγος. Εἰκότως τοίνυν καὶ ἡ ἐμὴ βραχύτης, τοῖς ἀναγνωσθεῖσιν ἱεροῖς καὶ συνοδικοῖς γράμμασι τοῦ ὁσιωτάτου καὶ μακαριωτάτου τῆς βασιλευούσης τῶν πόλεων ἀρχιπροέδρου Ταρασίου, ἃ πρὸς τοὺς τῆς ἑῴας ἐξαπέστειλεν, ἔτι γε μὴν καὶ τοῖς παρ᾽ αὐτῶν πρὸς αὐτὸν ἀποσταλεῖσι νουνεχῶς τὸ τῆς διανοίας ἐνερείσας ὄμμα, κατὰ πάντα τῇ τῶν ἁγίων πατέρων συμφωνοῦντα ὀρθοδόξῳ πίστει, διὰ τῆς ἀναγνώσεως ἔγνων». Ἄλλος ταύτας εἴρηκε τὰς φωνάς· «Σύμφωνα ὁρῶν τὰ συνοδικὰ γράμματα Ταρασίου τε τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου καὶ τὰ ἀντίγραφα αὐτῶν τὰ ἀπὸ τῶν τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερέων, συντίθεμαι αὐτοῖς». Ἕτερος οὕτως ἐφθέγξατο· «Ὥσπερ ἓν φρονοῦντες ἐληλύθαμεν, οὕτω καὶ ἓν λέγειν ἐδιδάχθημεν. Συμφώνων τοίνυν οὐσῶν τῶν ὑπαναγνωσθεισῶν συνοδικῶν κεραιῶν Ταρασίου τοῦ ἁγιωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου τῶν σταλεισῶν παρ᾽ αὐτοῦ πρὸς τοὺς τῆς ἑῴας ἁγιωτάτους ἀρχιερεῖς, καὶ τῶν ἀντιγράφων τῶν παρ᾽ αὐτῶν πρὸς αὐτὸν πεμφθέντων, πρὸς τὴν ἁγίαν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τῶν ἓξ οἰκουμενικῶν Συνόδων, οὕτω κἀγὼ πιστεύω». Οἱ λοιποὶ τῶν ὁσιωτάτων ἐπισκόπων ταῦτ᾽ ἐξεφώνησαν· «Πᾶσα ἡ κατὰ χάριν Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ φιλευσεβὲς θέσπισμα τῶν γαληνοτάτων καὶ ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων συναθροισθεῖσα ἁγία Σύνοδος, τὴν γενομένην ἀναφορὰν παρὰ Ἀδριανοῦ πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πρὸς τοὺς ὀρθοδοξοτάτους ἡμῶν βασιλεῖς, καὶ τὸν νυνὶ ἀναγνωσθέντα χάρτην, ὅρον ὀρθοδοξίας τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ταρασίου ὄντα, καὶ τὰ ἀπὸ τῆς Ἀνατολῆς ἀναπεμφθέντα πρὸς τὴν αὐτοῦ μακαριότητα παρὰ τῶν ἀρχιερέων γράμματα ἀποδεχόμενοι, στοιχοῦμεν καὶ ἀσπαζόμεθα». Ἐντεῦθεν οἱ τὸ ἀληθὲς ἐκζητοῦντες πορίζονται καὶ ὅτι τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι᾽ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι μετὰ τῆς οἰκείας Συνόδου κατεξετάσας καὶ δοκιμάσας ὁ ἁγιώτατος

26, 10 ὅρου *codd.*: ὅρον Laem || συντίθεμαι *codd.*: συντίθημι Mansi || 16 ἤγουν F W: ἤως V || 23 ἔγνων *codd.*: ἔγνω Mansi || 24 τε *om.* Mansi || 33 *ante* φιλευσεβὲς *add.* τὸ V || 33-34 καὶ ὀρθοδόξων *post* ἡμῶν *transp.* Mansi || 35 Ἀδριανοῦ *codd.*: Ἁδριανοῦ All || ὀρθοδοξοτάτους *codd.*: ὀρθοδόξους Mansi.

bas, ont une telle affinité avec les paroles de ce même prélat de Constantinople qu'il n'y a aucune différence entre elles mais une parfaite identité, comme si les deux ne faisaient qu'un seul et même [texte], les deux contenant toute l'orthodoxie»[143]. Un autre se prononça de la façon suivante: «Ceux qui se sont exercés au mode de vie de la piété, c'est eux assurément qui font briller la doctrine de l'orthodoxie. C'est donc avec raison qu'ayant attentivement fixé l'attention de ma pensée sur la lettre synodale sacrée qui a été lue, celle que le très saint et très bienheureux Taraise, prélat de la reine des villes, a envoyée à ceux de l'Orient, et d'autre part sur celle que ceux-ci lui ont adressée, mon humilité aussi a reconnu à cette lecture qu'en tout point elles étaient en accord avec la foi orthodoxe des saints Pères»[144]. Un autre prononça ces paroles: «Voyant que la lettre synodale du très saint patriarche œcuménique Taraise et sa réponse qui émane des prélats d'Orient sont en accord [l'une avec l'autre], j'y adhère»[145]. Un autre s'exprima ainsi: «De même que nous sommes venus partageant la même pensée, de même avons-nous appris à dire la même chose: la missive synodale du très saint patriarche œcuménique Taraise qui a été lue et qui avait été adressée par lui aux très saints prélats d'Orient, et la réponse envoyée par eux au patriarche étant en accord avec la foi sainte et orthodoxe des six Conciles œcuméniques, voilà ce que je crois moi aussi»[146]. Les autres très saints évêques s'exclamèrent ainsi: «Tout le saint concile rassemblé par la grâce du Christ notre vrai Dieu et par une pieuse décision de nos empereurs sérénissimes et orthodoxes, nous recevons, nous suivons et nous embrassons le rapport fait par Hadrien, pape de l'Ancienne Rome, pour nos empereurs très orthodoxes, ainsi que le document (χάρτης) qui vient d'être lu, définition de la foi orthodoxe [émanant] du très saint et bienheureux patriarche œcuménique Taraise, et la lettre envoyée d'Orient à sa béatitude par les prélats»[147]. A partir de là, ceux qui cherchent le vrai concluent aussi que le très saint Taraise a exposé en homme versé dans les choses divines et inspiré de Dieu, après examen et approbation avec son propre synode,

---

143 Déclaration de Stavrakios, évêque de Chalcédoine: Mansi 12, 1150B. Pour que le propos de cet évêque n'apparaisse pas incohérent (A et B ont une affinité avec A!), il faut supposer que τὰ τοῦ αὐτοῦ... Κπόλεως fait référence à d'autres écrits ou propos de Taraise que sa Lettre.

144 Déclaration de Théodore, évêque de Catane: Mansi 12, 1151A-B.

145 Déclaration d'Anastase, évêque de l'ancienne Nicopolis d'Epire: Mansi 12, 1151B-C.

146 Déclaration de Jean, évêque de Tauroménion: Mansi 12, 1151C-D.

147 Mansi 12, 1154B-C.

Ταράσιος οὕτω θεοφρόνως καὶ θεοπνεύστως ἐξέθετο, κρίσει πολλῶν κυρωσάμενος αὐτὸ καὶ βεβαιωσάμενος καὶ κήρυγμα παγκόσμιον δι' ἐπιστολῆς εἰς πᾶσαν διαπεφοιτηκυίας ἐκκλησίαν Χριστοῦ ποιησάμενος.

27. Εἰ δὲ τὸ τῆς πίστεως Σύμβολον, ὃ παρὰ τῶν τῆς δευτέρας Συνόδου πατέρων ἐκτέθειται, καὶ οἱ τῆς ἑβδόμης ὅρον τῆς πίστεως καὶ αὖθις εἶναι κεκρίκασιν, οὐδὲν θαυμαστόν. Ἡρετίσαντο γὰρ ἐν τῷ κοινῷ τὸν πᾶσιν ἐγνωσμένον καὶ καθωμιλημένον λόγον καὶ εἰσέτι κρατεῖν, καὶ μὴ δοκεῖν νέαν ὁμολογίαν ἐπὶ μηδενὶ κέρδει παραδιδόναι αὐτούς, ἡνωμένης οὔσης τῷ τότε τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης Χριστοῦ. Τέως τῶν ἁπάντων οὐδεὶς ἀντιφθέγξασθαι τῷ πατριάρχῃ τετόλμηκεν· ἦν γὰρ ἂν τοῖς πρακτικοῖς [565] ἐντεταγμένη καὶ ἡ ἀντίρρησις. Ἀλλ' ὡς ἔοικε, νῦν σύμπασα γνῶσις, σύμπας ζῆλος, τότε δέ γε καὶ ἐφεξῆς τοιοῦτον οὐδέν; Πῶς γὰρ ἂν τὸ τῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότριον, εἴπερ ἦν ὅλως, ἀνεπισήμαντον ἕως δεῦρο παρεωράθη καὶ ἀστηλίτευτον; Ποῖον τῶν ἐκφύλων δογμάτων οὐ διεφαυλίσθη πολυτρόπως παραδειγματισθέν; Ποῖος ἀρχηγὸς τῆς οἱασοῦν αἱρέσεως ἢ συνήγορος οὐκ ἐκκήρυκτος;

Τὸ δι' Υἱοῦ παρὰ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τινὲς ἀποβάλλονται· καὶ τοὺς τὸ δόγμα θεμένους ἀνάγραπτον οἰκειοῦνται, καὶ πατέρας ἀποκαλοῦσι καὶ διδασκάλους καὶ ἁγίους Θεῷ, καὶ φωναῖς εὐφήμοις ἐπ' ἐκκλησίας γεραίρουσι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν αἰτοῦνται, καὶ τῆς ἐξ αὐτῶν ἐπικουρίας ἱκετεύουσιν ἐπιτεύξασθαι· καὶ ποίας ταῦτα τῆς συμφωνίας; Ἀλλ' ἔγωγε τέως τῶν ἁγίων ἀνδρῶν ὑγιῆ πέπεισμαι εἶναι τὰ δόγματα, καὶ ὧν οὐχ ὑγιῆ τὰ δόγματα, τούτους οὐκ ἂν εἴποιμι ἁγίους ποτὲ, οὕτως ἀφελῶς ἔχω καὶ ἀπραγμόνως. Οὐδὲ γὰρ δένδρον ἀγαθὸν ἑωράκειν ποτὲ καρπὸν πονηρὸν προβαλλόμενον· ἀλλὰ τοῦ σαπροῦ δένδρου τὸν καρπὸν ἐκεῖνον εἶναι πεπείραμαι πονηρὸν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ δένδρου καλὸς ἀραρότως καὶ ὁ καρπός[a].

---

[a] Cf. *Mt* 7, 17-18 ; *Lc* 6, 44.

26, 42 θεοφρόνως καὶ *codd.* Laem: *om.* All || 43 αὐτὸ καὶ βεβαιωσάμενος *om.* Laem.

27, 4 καθωμιλημένον *codd.* Laem: καθωμολογημένον All || 13 τινὲς F: τίνες V W || 15 Θεῷ *codd.*: θεοῦ Laem || 21 τὸν *codd.* Laem: *om.* All.

---

[z] Par cette interrogation ironique, Blemmydès accuse à mots couverts ses adversaires de mettre en doute la compétence théologique et l'intégrité des Pères de Nicée II, puisque, pour eux, Taraise a fait une confession de foi contestable mais qu'aucun des Pères n'y a pourtant opposé la moindre critique.

[l'affirmation] que l'Esprit saint procède du Père par le Fils, l'ayant ratifiée et confirmée par le jugement d'un grand nombre, et proclamée à la face de l'univers par une lettre diffusée à travers toute l'Église du Christ.

27. Que si le Symbole de la foi, qui avait été rédigé par les Pères du deuxième Concile, a été à nouveau jugé par les Pères du septième comme définition de la foi, il n'y a là rien d'étonnant. Car ils décidèrent en délibération publique que prévalait toujours un texte connu et récité par tous, et ne pas sembler transmettre sans aucun profit une nouvelle confession [de foi], l'Église du Christ tout entière étant à ce moment unie.

En tout cas, aucun d'entre eux tous n'a eu l'audace de s'opposer au patriarche, sinon cette contradiction aurait aussi été insérée dans les Actes. Mais, dirait-on, [nous aurions] aujourd'hui la connaissance et le zèle en plénitude tandis qu'en ce temps-là, et par la suite, il n'y avait rien de tel?[z] Comment en effet ce qui est étranger à l'orthodoxie, pour peu que cela ait été, aurait-il pu n'être pas signalé jusqu'à présent mais négligé au lieu d'être stigmatisé? Quelle est la doctrine aberrante qui n'a pas été discréditée et vilipendée de toutes les manières? Quel auteur ou défenseur d'une hérésie quelconque n'a pas été excommunié publiquement?

XXII. *Conclusion: vénérer les Pères engage à suivre leur doctrine.*

Que c'est par le Fils, d'auprès du Père, que procède l'Esprit saint, certains rejettent cette doctrine, mais ils s'approprient ceux qui l'ont fixée par écrit, ils les appellent pères, docteurs, saints de Dieu, et ils les célèbrent dans les églises par des expressions élogieuses, ils implorent leurs prières et les supplient afin d'obtenir leur secours! et quel accord tout cela reflète-t-il? Quant à moi, j'ai en tout cas la conviction que les doctrines des hommes saints sont saines, et ceux dont les doctrines ne sont pas saines, je ne pourrais jamais les dire saints, tant je suis simple et sans complication. Je n'ai jamais vu en effet un arbre bon produire un fruit mauvais, je sais toutefois par expérience que le fruit de l'arbre pourri, celui-là est mauvais, mais que de l'arbre bon [sort] inévitablement un beau fruit[a].

Institut Saint-Serge
93 rue de Crimée
F-75019 Paris

Michel Stavrou

Osvaldo Raineri

Passione di Atanasio di Clysma (Vat. et. 264)

1. I MANOSCRITTI

Il ms. Vat. et. 264, restaurato nel 1960[1], "inventariato" da A. van Lantschoot nel 1962[2], è un *Légendaire hagiographique*[3] e figura tra i codici etiopici più antichi, come vi si può leggere al f. 46ʳ: "È terminato l'agone del beato, e fu tradotto dall'arabo in *ge'ez* a spese del nostro padre esimio, stella luminosa, l'*abuna* Salama (*sic*), metropolita d'Etiopia. (...) Nell'anno dei Martiri 1070 (A.D. 1362/3): la loro preghiera sia con tutti noi, per i secoli dei secoli, amen".

Oltre il predetto, mi risultano segnalati i seguenti codici etiopici con gli "Atti di Atanasio di Clysma": 1) D'Abbadie 179[4], f. 1ʳ, con la parte finale del testo, pubblicata da S. Grébaut[5]; 2) ms. 131[6], ff. 164ʳ-169ʳ, della Biblioteca Nazionale di Parigi; 3) EMML 1826 (18)[7]; 4) EMML 2514 (39)[8].

---

[1] *Registro n.* 7 della *Biblioteca Apostolica Vaticana. Laboratorio restauro*, p. 97: "Vaticano Etiopico 264 (restaurato) 16.III.60": *Restaurare in pergamena e legare in pelle.* Sul dorso sono impressi, in alto, la collocazione; al centro, lo stemma di Papa Giovanni XXIII (1958-1963); in basso, lo stemma del Card. Bibliotecario Eugenio Tisserant (1957-1971).

[2] *Inventaire sommaire des MSS Vaticans éthiopiens 251-299*, in "Collectanea vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda" (ST 219), Città del Vaticano 1962, pp. 465-467.

[3] *Ib.*, p. 465.

[4] Del XVI sec.: cfr A. d'Abbadie, *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris 1859, pp. 183-184; M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris 1912, pp. 109-110; C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* = Extrait du: *Journal Asiatique* (1912-1914), Paris 1914, pp. 34-36.

[5] "Fin du martyre d'Athanase de Clysma", in *Aethiops*, 2/2, 1923 (= Grébaut 1923), pp. 27-28.

[6] Del XIII sec.: H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (Gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877 (= Zotenberg), con l'*incipit* (p. 198).

[7] Del sec. XIV-XV: Getatchew Haile – William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. V: Project Numbers 1501-2000, Collegeville 1981 (= EMML V), p. 273.

[8] A.D. 1382-88: Getatchew Haile – William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscript Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa*

OCP 67 (2001) 143-156

Tra i testi agiografici contenuti nel Vat. et. 264, quello di Atanasio di Clysma (ff. 34r-36r), oltre a essere completo, è il meno danneggiato, e, a quanto conosco, ancora inedito; lo pubblico unitamente alle varianti, tratte dall'*incipit* stampato da Zotemberg e dal frammento di D'Abbadie 179, e aggiungo la mia traduzione con alcune note.

2. Atanasio di Clysma

Di Atanasio di Clysma sono state pubblicate le *passiones* greca[9], georgiana[10], e un frammento della versione etiopica[11], mentre quella araba[12] è inedita. La passione di Atanasio, e in particolare quella del nostro ms., è già stata oggetto di studio[13]. "Sant'Atanasio di Clysma è uno dei rari santi che non si trovano nel Sinassario copto-arabo, ma è presente in quello etiopico"[14], dove è commemorato il 18 *ḥamlē*[15]. Il santo, egiziano, martirizzato nel terzo secolo sotto Diocleziano e Massimiano, quale alto funzionario dell'impero, era stato mandato in Egitto per chiudere le chiese e aprire dei templi alle divinità pagane. Ma Atanasio, che ad Alessandria si era incontrato con il vescovo Pietro, avendo manifestato la sua fede cristiana, fu denunciato e, per riabilitarsi, inviato a Clysma, dove, giunto il giorno di Natale, partecipò al culto con gli altri cristiani, e conseguentemente subì la pena capitale.

---

and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. VII: Project Numbers 2501-3000, Collegeville 1983 (= EMML VII), p. 6.

9 A. Papadopoulos-Kerameus, *Analekta Hierosolymitikès stachyologias*, t. 5, Petropoli 1898 (= Papadopoulos-Kerameus), pp. 360-367; cfr Marco A. Calabrese, "Atanasio, santo, martire di Clysma", in *Bibliotheca Sanctorum*, 2, Roma 1962, coll. 549-550, con bibl.; J. M. Sauget, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxares melkites*, Bruxelles 1969 (= Sauget), pp. 410-411; M. van Esbroeck, "L'Éthiopie à l'époque de Justinien: S. Arethas de Negràn et S. Athanase de Clysma", in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972)*, Vol. I, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974 (= M. van Esbroeck 1974), pp. 117-139; Id., "Athanasius of Clysma", in *The Coptic Encyclopedia*, 1991 (= M. van Esbroeck 1991), pp. 304-306, con bibl.

10 K. Kekelidze, "Mart'viloba Atanase K'ulizmelisa", in *Et'iudebi zveli Kartuli lit'erat'u is ist'ori*, t. 8, (Tbilissi 1962), pp. 56-70.

11 Grébaut 1923.

12 Cfr M. van Esbroeck 1991, p. 304.

13 M. van Esbroeck 1974; Id. 1991.

14 M. van Esbroeck 1991, p. 305.

15 Cfr I. Guidi, *Le Synaxaire éthiopien. II. Le Mois de hamlê*, in PO 7/3, n° 33, 1911 (= Guidi), pp. 350-351; E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, 4, Cambridge 1928 (= Budge), pp. 1127-1128.

3. Testo

(F. 34ra) ለሐምሌ ፡ ምንባብ ፡

በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ። ገድል ፡ ወስምዕ ፡ ዘቅ
ዱስ ፡ ወብፁዕ ፡ አትናስዮስ ፡[16] ዘብሔረ ፡ ቍልዝም ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡
ተሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ አሜን ። ወኮነ ፡ በመዋዕለ ፡ ዲዮግልድያኖስ ፡[17] ወመክ
ስምያኖስ ፡ ነገሥት ፡ ዐቢየ ፡ ⌜ስሕተት ፡ ስሕተ ፡ ወእሙንቱ ፡[18] ያመል
ኩ ፡ አማልክተ ፡ ወይሰግዱ ፡ ሎሙ ፡ ወይሠውዑ ፡ ለአማልክት ፡ ዘአእባ
ን ። ወይበልዑ ፡ ⌜እምሥዋዕተ ፡ ርኩሳት ።[19] ወበውእቱ ፡ ⌜መዋዕል ፡ ረክ
ሱ ፡ ነፍሳት ፡[20] እምጢሰ ፡ መስዋዕት ፡ ⌜ርኩሳት ። ወኵሉ ፡[21] ዘኢያመል
ክ ፡ በአማልክት ፡ ወኢይሰውዕ ፡ ሎሙ ፡ ይኴንንዎ ፡ ዘዘ ፡ ዚአሁ ፡ ኵነ
ኔ ። ወዝንቱሰ ፡ ቅዱስ ፡ አትናስዮስ ፡ ፅኑዕ ፡ በሃይማኖት ፡ በኢየሱስ ፡ ክ
ርስቶስ ፡ እግዚእነ ፡ ወእምትዝምደ ፡ ዐበይት ፡ ውእቱ ፡ ወእምዘመዶ
ሙ ፡ ለነገሥት ፡ ወቦቱ ፡ መንበረ ፡ ውስተ ፡ ጽጉ ፡ መንግሥት ። ወጽኑ
ዕ ፡ ውእቱ ፡ በውስተ ፡ ቀትል ። ወሀለዉ ፡ ክልኤ ፡ ዕደው ፡ ዘያፈቅሮ
ሙ ፡ ብዙኀ ። ወአስማቲሆሙ ፡ ሰርጊስ ፡ ወበኮስ ፡ ዘኮኑ ፡ ሰማዕተ ፡ በም
ድራ ፡ ፉረት ፡ በሩፃፋ ፡ ሀገር ።

ወእምዝ ፡ ጸሐፈ ፡ መክስምያኖስ ፡ ዕልው ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ በሐውርቲ
ሁ ፡ ከመ ፡ ያርሕው ፡ አብያተ ፡ አማልክት ፡ ወይዕፅው ፡ አብያተ ፡ ክርስ
ቲያናት ፡ እንዘ ፡ ይመስሎ ፡ ለመክስምያኖስ ፡ እንዘ ፡ አትናስዮ ፡ ያፈቅ
ር ፡ አማልክተ ፡ ወይሠውዕ ፡ ሎሙ ፡ ወበእንተዝ ፡ ይሰይም ፡ ብሔረ ፡
ግብጽ ፡ ወጽዒድ ፡ ወ(b)ፈነዎ ፡ ምስለ ፡ ብዙኀ ፡ ሐራ ፡ ወንዋየ ፡ ሐቅ
ል ። ወዝንቱሰ ፡ ቅዱስ ፡ አትናስዮ ፡ ጸውዖሙ ፡ ለአኃዊሁ ፡ ወፍቁራኒ
ሁ ፡ ሰርጊስ ፡ ወበኮስ ፡ ወተአምኖሙ ፡ ወይቤሎሙ ፡ እንዘ ፡ ይበኪ ፡ አ
አኀውየ ፡ ወፍቁራኒየ ፡ እነግረክሙ ፡ ከመ ፡ እም ፡ ይእዜሰ ፡ ኢትርእዩ
ኒ ፡ ውስተ ፡ ዝ ፡ ዐለም ፡ ወባሕቱ ፡ ንትረከብ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰ
ማያት ። ወአንሰ ፡ አአምር ፡ ወእጤይቅ ፡ ከመ ፡ አንትሙ ፡ ትከውኑ ፡ ሰ
ማዕተ ፡ በእንተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወእሙንቱኒ ፡ ጸለዩ ፡
ወተአምኑ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ወይትፋለጡ ። ወሖረ ፡ <ኀበ፡> አትናስዮ
ስ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ እለ ፡ እስክንድርያ ። ወበጺሖ ፡ ቦአ ፡ ኀበ ፡ ቅዱስ ፡ ወብ
ጹዕ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ሰማዕት ፡ ጴጥሮስ ፡ ወነሥአ ፡ ጸሎቶ ፡ ወበረከቶ ፡
ወተፈሥሑ ፡ ኵሎሙ ፡ ውሉደ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ሶበ ፡ ይሬእዩ ፡ ስ
ነ ፡ ግብሩ ፡ ወኢገብረ ፡ በከመ ፡ አዘዞ ፡ መክስምያኖስ ፡ ዕልው ፡ ወኢአር

---

[16] Zotenberg 131: አትናቴዎስ፡; questa stessa grafia è usata nel sinassario (Guidi, pp. 350-351).

[17] Zotenberg 131: ዲዮክልቲያኖስ ፡

[18] Zotenberg 131: ስሕተተ ፡ እስመ ፡ እሙንቱ ፡

[19] Zotenberg 131: እመሥዋዕት ፡ ርኵስት ፡

[20] Zotenberg 131: ረኵሱ ፡ ነፍሳተ፡

[21] Zotenberg 131: ርኵስት + ወለኵሉ፡

ኃወ ፡ አብያተ ፡ አማልክት ፡ [እ]ለ ፡ ባሕቱ ፡ ይኤዝዝ ፡ ከመ ፡ ይሕንጹ ፡
አብያተ ፡ ክርስቲያናት ። ወጺአ ፡ እምእለ ፡ እስክ[ንድ]ርያ ፡ ውስተ ፡ ኵ
ሉ ፡ ብሔር ፡ ግብጽ ፡ ወረኀወ ፡ ኵሉ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወመካ
ናት ፡ [ቅ]ዱሳን ። ወሶበ ፡ ርእዩ ፡ ከሐዲያን ። ወእንዘ ፡ ይገብር ፡ ከመ
ዝ ፡ ቀንአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወቦአ ፡ ሰይጣን ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ወፈነዉ ፡ ኀበ ፡ ንጉ
ሥ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ሕያው ፡ ንጉሥ ፡ ለዓለም ፡
ናሁ ፡ አትናስዮስ ፡ ዘፈነወከ ፡ ሐቤነ ፡ ወአዘዘከ ፡ ያርኁ ፡ አብያተ ፡ አማ
ልክት ፡ ወይዕፁ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ። ወውእቱሰ ፡ ክርስቲያናዊ ፡
ውእቱ ፡ አርኃወ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወዐፀወ ፡ አብያተ ፡ አማልክ
ቲከ ፡ ወአበየ ፡ ሰሚዖ ፡ ቃለከ ፡ ወዐለወ ፡ አዘዝከ ።

ወሶበ ፡ በጽሐ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወአንበበ ፡ ወ
ይቤሎሙ ፡ ን[ጉሥ ፡ ለ] (f. 34va) ዐበይት ፡ ወለ ፡ መኳንንት ፡ አንሰ ፡ ኢ
የአምን ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ዘለአኩ ፡ ኀቤየ ፡ በእንተ ፡ አትናስዮስ ፡ እስመ ፡
ውእቱ ፡ ኪያየ ፡ ያፈቅር ፡ ወሊተ ፡ ይትኤዝዝ ፡ ወሶበ ፡ አእመርኩ ፡ ከ
መ ፡ ውእቱ ፡ ኢያፈቅሮሙ ፡ ለአማልክት ፡ እመ ፡ ኢሜምክዎ ፡ ወእ
መ ፡ ኢፈነውክዎ ፡ ብሔረ ፡ ግብጽ ፡ ወይቤልዎ ፡ ዐበይት ፡ ወመ[ኳንን]
ት ። ሕያው ፡ ንጉሥ ፡ ለዐለም ፡ ኢትትመዐዕ ፡ አላ ፡ ባሕቱ ፡ ለአክ ፡ ኀ
ቤሁ ፡ ወጠይቅ ፡ ነገሮ ። ወበእንተዝ ፡ ፈነወ ፡ ንጉሥ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእ
ክት ፡ ምስለ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ አንቲያቆስ ፡ ዘይብል ፡ መክ[ስ]ምያኖስ ፡
ንጉሥ ፡ ውእቱ ፡ መዋኢ ፡ ለዓለም ። አዘዝነ ፡ ከመ ፡ ይትቀነዩ ፡ ለአማል
ክት ፡ ኀያላን ፡ ወጽኑዓን ፡ ወያፈቅርዎሙ ፡ ወይሡዑ ፡ ሎሙ ፡ እ[ስ]
መ ፡ ሰማዕኩ ፡ ከመ ፡ አትናስዮስ ፡ የአምን ፡ በክርስቶስ ፡ ወይሰግድ ፡ ሎ
ቱ ። ወይዜኒ ፡ እመሰ ፡ ነሥሐ ፡ ወተመይጠ ፡ እምእከዩ ፡ ይረክብ ፡ በኀ
ቤየ ፡ ዕበየ ፡ ወክብር ፡ ወስልጣነ ፡ ወእመ[ሰ] ፡ አዕበየ ፡ ርእሶ ፡ ወአበየ ፡
ይትኰነነ ፡ ዐቢየ ፡ ኵነኔ ፡ ወየአትት ፡ ሕይወቱ ፡ በዝ ፡ ዐለም ፡ በመጥባ
ሕት ። ወወፅአ[፡ አ]ንቲያቆስ ፡ መኰንን ፡ ምስለ ፡ ብዙሐ ፡ ሐራ ፡ ብሔ
ረ ፡ ግብጽ ። ወሶበ ፡ በጽሐ ፡ ጸውዖ ፡ ለአትናስዮስ ፡ ወመጽአ ፡ ኀቤሁ ፡
ወአንበበ ፡ ቅድሜሁ ፡ መጽሐፈ ፡ መልእክቱ ፡ ለንጉ[ሥ] ። ወይቤሉ ፡
እኁየ ፡ ለምንተ ፡ ኀደገ ፡ ኀግከ ፡ ወስርዓተነ ፡ ወተመየጥከ ፡ እምአፍቅ
ሮ ፡ አማልክት ፡ ወኮንከ ፡ ክርስቲያናዌ ፡ ወአማሰንከ ፡ ዕበ[ይ]ከ ፡ ወግር
ማከ ፡ ወአውሥአ ፡ ቅዱስ ፡ አትናስዮስ ፡ ወይቤሎ ፡ ለአንትያቆስ ፡ ዕበይ
የሰ ፡ ወግ[ርማ]የ ፡ በዝ ፡ ዐለም ፡ እስከ ፡ ሕደጥ ፡ መዋዕል ፡ የ[ኀልፍ] ፡ ወ
ይጠፍእ ፡ ተሰጥወ ፡ መኰንን ፡ ወይቤ[ሎ፡] እኁየ ፡ ኢትግበር ፡ ከመዝ ፡
አላ ፡ ባሕቱ ፡ [ን]ሑር ፡ ሐበ ፡ ሐይቀ ፡ ባሕር ፡ ቈልዝም፡ (b) ወንዕፁ ፡
አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወነአዝዝ ፡ ከመ ፡ ይትቀናዩ ፡ ለአማልክት ፡ ወ
እምከመ ፡ ሰምዓ ፡ ንጉሥ ፡ የዓበየከ ፡ ወየከብረከ ፡ ወያፈቅረከ ፡ ፈድፋ
ደ ። ወአውሥአ ፡ ቅዱስ ፡ ወይቤሎ ፡ አንሰ ፡ እትኤዘዝ ፡ ለከ ፡ ወአሐው
ር ፡ ምስሌከ ፡ ውስተ ፡ ባሕረ ፡ ቈልዝም ። ወባሕቱ ፡ አአምን ፡ በእግዚ
[እ]የ ፡ ወመድኀኒየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ከመ ፡ ውእቱ ፡ ይፌጽሞ ፡

ስምዕየ ፡ በህየ ። ወእምዝ ፡ ተንሥአ ፡ በህየ ፡ ወሐረ ፡ ምስለ ፡ መኰንን ፡ በከመ ፡ አዘዘ ። ወሶበ ፡ በጽሐ ፡ ሐበ ፡ ቅጽር ፡ ቆመ ፡ ውስተ ፡ ውእቱ ፡ መካን ፡ ወጸለየ ፡ ወአንቀዐደወ ፡ ምስለ ፡ ብዙሕ ፡ አንብዕ ፡ ወይቤ ፡ እግዚእየ ፡ ወአምላኪየ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ወእግዚአ ፡ አገእዝት ፡ ዘየሐድር ፡ ውስተ ፡ ብርሃን ፡ ዘአልቦ ፡ ኖልቈ ፡ ጥበቢሁ ፡ ዘይሬኢ ፡ ወኢያስተሬኢ ፡ ዘኵሉ ፡ ይርዕድ ፡ እምኔከ ፡ ይሴብሐከ ። አንተ ፡ ውእቱ ፡ ዘተሰብእከ ፡ እመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወማርያም ፡ ድንግል ። አንተ ፡ ውእቱ ፡ ዘአኅለፍኮሙ ፡ ለደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ውስተ ፡ ዛቲ ፡ ባሕር ፡ እስእለከ ፡ ወአስተበቍዐከ ፡ ከመ ፡ ትመሐረኒ ፡ ለነፍስየ ፡ ደይት ፡ ወስረይ ፡ ላቲ ፡ ኵሉ ፡ አበስየ ፡ ወጌጋይየ ፡ ወፈጽም ፡ ስምዕየ ፡ ውስተ ፡ ዛቲ ፡ ቅጽር ፡ ወአጽ[ን]ዖሙ ፡ ለውሉደ ፡ ቤተ ፡ ክረስቲያን ፡ በርትዕት ፡ ሃይማኖት ፡ በስምከ ፡ ቅዱስ ፡ እስከ ፡ ለዐለመ ፡ ዐለም ፡ አሜን ።

ወፈጺሞ ፡ ጸልዮ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ውእቱ ፡ ቅጽር ፡ ወረከቦሙ ፡ ለ(f. 35ra)ሕዘብ ፡ ክርስቲያን ፡ በዘተጋብኡ ፡ ለበዐለ ፡ ልደቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወውእቱሰ ፡ ቆመ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያኑ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በብዝሐ ፡ ፍስሐ ። ወወፅአ ፡ ዜናሁ ፡ ለቅዱስ ፡ አትነስዮ ፡ ከመ ፡ ፅኑዕ ፡ ውእቱ ፡ በሃይማኖተ ፡ ክርስቶስ ። ወሶበ ፡ ሰምዐ ፡ መኰንን ፡ ዘንተ ፡ ጸውዖ ፡ ለአትናስዮስ ፡ ወይቤሎ ፡ ኦእኁየ ፡ ለምንተ ፡ ረስዮከ ፡ ርእስከ ፡ ሠሐቀ ፡ ወስላቅ ። ወአውሥአ ፡ ቅዱስ ፡ ወይቤሎ ፡ አንሰ ፡ ኢይመይጥ ፡ አፍቅረ ፡ እግዚአብሔር ፡ እግዚእየ ፡ ወአምላክየ ፡ ወመድኃኒየ ፡ ኢየሱስ ፡ ወአምላክየ ። ወይእዜኒ ፡ ግበር ፡ ላዕሌየ ፡ ዘፈቀድከ ፡ ከመ ፡ ኢያመልክ ፡ አማልክት ፡ ወኢይሠውዕ ፡ ለአጋንንተ ፡ ወኢይሰግዱ ፡ ሎሙ ፡ ወበእንተዝ ፡ ኀደጉ ፡ ክብር ፡ ለዝንቱ ፡ ዐለም ፡ ምስለ ፡ እግዚእየ ፡ ኢ[የ]ሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወአንተሰ ፡ ሶበ ፡ ትስምዐኒ ፡ ቃለየ ፡ ወትትአዝዝ ፡ ሊተ ፡ እምአቅረብኩከ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ሰማያዊ ፡ ዘአልቦ ፡ መኀለቅተ ፡ ለመንግሥቱ ፡ ወይቤሎ ፡ መኰንን ፡ ኢትግብር ፡ ከመዝ ፡ ወባሕቱ ፡ ሠዕ ፡ ለአማልክት ፡ ኀያላን ፡ ወጽኑዓን ፡ ወንሰግድ ፡ ሎሙ ፡ ወግበር ፡ ትእዛዞ ፡ ለንጉሥ ፡ ወአመስሰ ፡ አበይከ ፡ ሰሚዖ ፡ ናሁ ፡ እገብር ፡ ላዕሌከ ፡ ኵሉ ፡ ዘአዘዘ ፡ ንጉሥ ፡ ወኢ ፡ እዜክር ፡ ዕበይከ ፡ ሶበ ፡ አቅረብኩከ ፡ ውስተ ፡ ኵነኔ ። ወአውሥአ ፡ ቅዱስ ፡ ወይቤሎ ፡ ለመኰንን ፡ ብዙኃ ፡ ጊዜ ፡ ነገርኩ ፡ በቅድሜከ ፡ ወይዜኒ ፡ ናሁ ፡ እነግር፡ (b) በቅድሜከ ፡ ገሃዳ ፡ ከመ ፡ ኢይሠውዕ ፡ ለአማልክት ፡ ወኢይሰግድ ፡ ለአቡከ ፡ ሰይጣን ፡ ወኢ ፡ እሰምዕ ፡ ትእዛዘ ፡ ንጉሥነ ፡ ዕልው ፡ ወመስሕት ። ወባሕቲቱ ፡ አንሰ ፡ እትኤዘዝ ፡ ለእግዚእየ ፡ ወመድኀንየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወሎቱ ፡ እሠውዕ ፡ ነፍስየ ፡ ወሥጋየ ፡ ወእመውት ፡ በእንቲአየ ፡ ከመ ፡ ዚአሁ ፡ በከመ ፡ ውእቱ ፡ ሞተ ፡ በእንቲአየ ። ወሰሚዖ ፡ መኰንን ፡ ዘንተ ፡ ተምዖ ፡ ወይቤሎ ፡ ሠዕ ፡ በዛተ ፡ ሰዐት ፡ ለአማልክት ፡ ወአዕርፍ ፡ እምኵነኔ ። ወዘአስተደለውኩ ፡ ለከ ፡ ወይቤሎ ፡ ቅዱስ ፡ ግበር ፡ ላዕሌየ ፡ ኵሉ ፡ ዘፈቀድከ ፡ እስመ ፡

ኢይፈርሆ ፡ ለኵነኔከ ። ወይቤሎ ፡ መኰንን ፡ ኢትዜከርኑ ፡ ዘከመ ፡ ያፈ
ቅረከ ፡ አቡየ ። ተመየ[ጥ]ኬ ፡ እምዛቲ ፡ ምክር ። ወይቤ ፡ ቅዱስ ፡ ኢሰማ
ዕከኑ ፡ ዘይቤ ፡ መጽሐፍ ፡ አፍቅሮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በኵሉ ፡ ልብከ ፡
ወበኵሉ ፡ ነፍስከ ፡ ወበኵሉ ፡ ሕሊናከ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየ
ሱስ ፡ ክርስቶስ ። ዘያፈቅር ፡ አቡሁ ፡ አው ፡ እሞ ፡ አው ፡ እኅቶ ፡ አው ፡
እኁሁ ፡ ፈድፋደ ፡ እምኔየ ፡ ኢይደሉ ፡ ሊተ ። ወይቤሎ ፡ መኰንን ፡ መ
ኑ ፡ ውእቱ ፡ አምላክከ ። ተሰጠው ፡ ቅዱስ ፡ ወይቤሎ ፡ አምላክየሰ ፡ ዘገ
ብረ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ ወባሕር ፡ ወኵሉ ፡ ዘውስቴቶሙ ፡ ወውእቱ ፡
ኮነ ፡ ዘፈጠረኒ ፡ በእንተ ፡ ስመ ፡ ዚአሁ ፡ እመውት ፡[፡]

ወሀለው ፡ ዐበይተ ፡ እለ ፡ ይረፍቁ ፡ ምስለ ፡ መኰንን ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡
ባሕቲቱ ፡ ሰማዕ ፡ ቃሎ ፡ ወትአዘዝ ፡ ሎቱ ፡ ወትረክብ ፡ በሐቤሁ ፡ ክብ
ረ ፡ ወ[ብ]ዕለ ፡ ወያፈቅሩከ ፡ አማልክተ ፡ ወንጉሥኒ ። ወይቤሎ ፡ ቅዱ
ስ ፡ አንሰ ፡ እትወሰእ ፡ ለመኰንን ፡ በእንተ ፡ ዘአልቦ ፡ ልበ ፡ ወይኀለየ ፡
ለእግዚአብሔር ፡ ወባሕቱ ፡ ይፈቅድ ፡ ይግበር ፡ ፈቃደ ፡ አቡሁ ፡ ሰይጣ
ን ። ወውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተምዓ ፡ መኰንን ፡ ወይቤሎ ፡ ናሁ ፡ ተዐለቁ ፡ ላዕ
ሌየ ፡ ብዙኅ ፡ ወአንሰ ፡ አልቦ ፡ እኩየ ፡ ዘገበርኩ ፡ ላዕሌከ ፡ [ከመ ፡]
(f. 35va) ብዙኃ ፡ ተዐገስኩከ ፡ ወይእዜኒ ፡ ሠዐ ፡ ለአማልክት ። አውሥ
አ ፡ ቅዱስ ፡ አትናስዮስ ፡ ወይቤሎ ፡ እፎኬ ፡ [ት]ስሕት ፡ ለሊከ ፡ ይመስ
ከኑ ፡ ከመ ፡ ትትመይጥ ፡ እፍቀር ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ወእትልዎሙ ፡
ለአጋንንት ፡ ርኩሳን ፡ ወአኅድግ ፡ ፍሥሐ ፡ ዘለዓለም ፡ ዘእሴፎ ፡ በኀበ ፡
እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወይቤሎ ፡ መኰንን ፡ አኮ ፡ ዘአውሥእ
ከ ፡ በእኩይ ፡ እስመ ፡ ዘአውሥእከ ፡ ወዘእዜክር ፡ በኀበ ፡ ንጉሥ ። ወይ
ቤሎ ፡ ቅዱስ ፡ ኢሰመዕከኑ ፡ ቅዱስ ፡ ጳውሎስ ፡ ዘይቤ ፡ አኮኑ ፡ እግዚአ
ብሔር ። አእበዶ ፡ ለጥበበ ፡ ዝ ፡ ዓለም ። ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ አሐጕሎሙ ፡
ጥበቢሆሙ ፡ ለጠቢባን ። ወይቤሎ ፡ መኰንን ፡ አኮኑ ፡ ጽሑፍ ፡ ውስ
ተ ፡ መጻሕፍቲክሙ ፡ ዘይብሉ ፡ ሀቡ ፡ ዘቄሣር ፡ ለቄሣር ፡ ወዘእግዚአብ
ሔር ፡ ለእግዚአብሔር ። ወአውሥአ ፡ ቅዱስ ፡ ወይቤሎ ፡ ሠናይ ፡ ት
ቤ ፡ ወባሕቱ ፡ ዝንቱ ፡ ቃል ፡ ዘተብህለ ፡ በእንተ ፡ ትዕግሥት ፡ ወየውሃ
ት ። ወይቤሎ ፡ መኰንን ፡ እስከ ፡ ማእዜኑ ፡ እትዔገስከ ፡ ኦአብድ ፡ ሠ
ዕ ፡ ይእዜኒ ፡ ለአማልክት ፡ ወአዕርፍ ፡ እምኵነኔ ፡ ዘኀለይኩ ፡ ለከ ። ወይ
ቤሎ ፡ ቅዱስ ፡ ለመኰንን ፡ ኢይሠውዕ ፡ ለአጋንንት ፡ እስመ ፡ እፈርሀ ፡
እምኵነኔ ፡ ዘለዐለም ፡ ወባሕቱ ፡ ኵነኔከሰ ፡ [ፍ]ጡነ ፡ የሐልቅ ፡ ወይቤ
ሎ ፡ መኰንን ፡ ኢትፍራ[ህ] ፡ ኵነኔ ፡ ዚአየ ። ወአውስአ ፡ ቅዱስ ፡ ወይ
ቤሎ ፡ አንሰ ፡ አአማን ፡ በቃለ ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘይቤ ፡
ኢትፍርህዎሙ ፡ ለእለ ፡ ዘቀትሉክሙ ፡ ሥጋክሙ ፡ ወባሕቱ ፡ ፍርሁ ፡
ለዘቀትል ፡ ነፍሰ ፡ ወሥጋ ፡ ኅቡረ ፡ ወይወድዮሙ ፡ ውስተ ፡ እሳት ፡ ገሃነ
ም ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ ዘኢይጠበዐ ፡ ወዘኢ ፡ ነሥአ ፡ መስቀለ ፡ ሞተ ፡ ኢ
ይክል ፡ ይጸመድኒ ፡ ወበእንተዝ ፡ ኢፈርሀ ፡ ኵነኔከ ። እምይዜሰ ፡ ግበ
ር ፡ ላዕሌየ ፡ ዘፈቃ[ድከ፡] ወይቤሎ ፡ መኰንን ፡ ኢየእመርከኑ ፡ [ዘኵ]

ሉ ፡ ዘየዐሉ ፡ ትእዛዘ ፡ ንጉሥ ፡ ይረክብ፡ (b) ዐቢየ ፡ መቅሠፍተ ፡ ወይኄ
ንንዎ ፡ ዐቢየ ፡ ኵነኔ ። ወአውሥአ ፡ ቅዱስ ፡ ወይቤሎ ፡ ኦአብድ ፡ ተዐገ
ስ ፡ ንስቲተ ፡ ወትሬኢ ፡ ዘይመጽእ ፡ ኀቤከ ፡ ኵነኔ ፡ ዘለዓለመ ፡ ዓለም ፡
ላዕለ ፡ ንጉሥከኒ ፡ ወላዕለ ፡ አቡከ ፡ ሰይጣን ፡ ኦጸላኤ ፡ እግዚአብሔር ፡
ወውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተምዐ ፡ መኰንን ፡ ወአዘዘ ፡ ይምትሩ ፡ ርእሶ ፡ በሰ
ይፍ ።

ወሰሚያ ፡ ቅዱስ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ አንስአ ፡ አዕይንቲሁ ፡ ውስተ ፡ ሰማ
ይ ፡ ወይቤ ፡ በትዕግሥት ፡ ፀኒሐ ፡ ፀንሕክዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ሰመዐ
ኒ ፡ ወተመይጠኒ ፡ እአኵተከ ፡ እግዚእየ ፡ ወአምላክየ ፡ እስመ ፡ ረሰይከ
ኒ ፡ እኩን ፡ ድልወ ፡ ውስተ ፡ ስምዕከ ፡ ወሞ[እ]ክዎ ፡ ለጸላኢ ፡ በቅድመ ፡
መላእክት ፡ ወሰብእ ። እስእለከ ፡ ወአስተበቍዓከ ፡ ከመ ፡ ትዕርፍ ፡ ምስ
ለ ፡ ቅዱሳኒከ ፡ እስመ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ዘዐቀበከኒ ፡ እምእከይ ፡ እምንእ
ስየ ፡ እስከ ፡ ዛቲ ፡ ሰዐት ፡ ሀብ ፡ እግዚኦ ፡ ለኵሉ ፡ ዓለም ፡ ሰላም ፡ ወዳኅ
ና ፡ እምጸልእ ። ወአእትት ፡ እምቤተ ፡ ክርስቲያንከ ፡ ቅድስት ፡ ስደተ ፡
ወምንዳቤ ፡ ወአጽንዕ ፡ መንግሥቶሙ ፡ ለነገሥተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወንግ
ሥተ ፡ ነጋሢ ፡ አክሡም ፡ ርትዕት ፡ ሃይመኖት ፡ በአማን ፡ በስምከ ፡ ቅዱ
ስ ፡ ንዐ ፡ ፈልፈለ ፡ ሕይወት ፡ ዘኢይነጽፍ ፡ ወመዝገበ ፡ በረከት ፡ ዘኢይ
ቀብል ፡ አንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክ ፡ አጽንዖሙ ፡ ለሕዘበ ፡ ክርስቲ
ያን ፡ እለ ፡ የሐድሩ ፡ ውስተ ፡ ዝንቱ ፡ መካን ፡ ወኣሰስል ፡ እምላዕሌሆ
ሙ ፡ ኵሉ ፡ እኩየ ፡ ወአድኅኖሙ ፡ እምኵነኔ ፡[22] ወይኩኑ ፡ ውሉዶሙ ፡
ለቡሩካን ፡[23] ወይሴብሑ ፡ ስምከ ፡ ቅዱስ ። ወሶበ፡ (f. 36ra) [ፈ]ጸመ ፡
ቅዱስ ፡ ጸሎቶ ፡ አስተብረከ ፡ ቡረኬሁ ፡[24] ውስተ ፡ ምድር ፡ ወመተሮ ፡
ሐራ ፡ በሰይፍ ፡ ክሳዶ ፡ ወመጠወ ፡ ነፍሶ ፡ ውስተ ፡ እዴሆሙ ፡ ለመላእ
ክት ። ወኮነ ፡ ዕረፍቱ ፡ አመ ፡ ወለወርኃ ፡ እዮልዩ ፡[25] ወበግዕዝ ። ወርኃ ፡
ሐምሌ ፡ እምዓመተ ፡[26] ዝ ፡ ዓለመ ። ወእምዝ ፡ ወፅኡ ፡ ሰብአ ፡ ቍልዝ
ም ፡ ምስለ ፡ ኤ[ቢ]ስኪቦስ ፡[27] ወሖሩ ፡ ሐበ ፡ ረውቅ ፡ መኰንን ፡ ወሰአ
ሉ ፡ በድኖ ፡ ለቅዱስ ፡ አትናትዮስ ፡[28] ወነረኀኡ ፡[29] ሥጋሁ ፡ ለቅዱስ ፡ ወ
አብእዎ ፡ ውስተ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቤታ ፡ ለቅድስት ፡ ማር
ያም ፡ ዘብሔረ ፡ ቍልዝም ። ወተንሥአ ፡ ኤቢስኮቦስ ፡ ኢዩለያኒ ፡[30] ምስ

---

[22] D'Abbadie 179: በኵለሄ፡
[23] D'Abbadie 179: ለቡራካነ፡
[24] D'Abbadie 179: በብረኪሁ፡
[25] D'Abbadie 179: ኢዩሊዩ፡
[26] D'Abbadie 179: እምዓመታተ፡
[27] D'Abbadie 179: ኤቢስኮቦስ ፡
[28] D'Abbadie 179: አትናስዮስ፡
[29] D'Abbadie 179: ወነሥኡ፡
[30] D'Abbadie 179: ኤቢስ ፡ ኮቦስ ፡ ኢዩሊያኒ፡

ለ ፡ ካህናት ፡ ቀሰዊስት ፡[31] ወዲያቆናት ፡ [ወሕ]ዝበ ፡ ክርስቲያን ፡ መሃይምናን ፡ ወገብሩ ፡ ላዕሌሁ ፡[32] በዐለ ፡ በስብሐት ፡ ወጸሎት ፡ ወቅዳሴ ፡ ወገነዝዎ ፡ በሠናይ ፡ አልባስ ፡ ወአንበርዎ ፡ ውስተ ፡ ዝሕር ፡ ሐዲስ ፡ ወአእተውዎ ፡[33] በሰላም ። ወኵሉ ፡ ዘቦ ፡ ደዌ፡ ፡ ወሕማም ፡[34] ይመጽእ ፡ ኀበ ፡ መቃብሪሁ ፡[35] ለቅዱስ ፡ አትናስዮስ ። ወይትፌዋሱ ፡[36] እምዳዌሆሙ ፡[37] በጊዜሃ ። ወንሕነኒ ፡ ንስእሎ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ከመ ፡ ይምሐረነ ፡ ወሠሃለነ ፡[38] በጽሎተ ፡[39] ለዝንቱ ፡ ቅዱስ ፡ ወይረስየነ ፡ ድልወነ ፡ ንግበር ፡ ፈቃዶ ፡ ወትእዛዞ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ያእትት ፡ እምብሔርነ ፡[40] ሐከከ ፡ ወስድት ፡[41] ⌜ወረሕበ ፡ ወዌዋዌ ፡[42] ወያስምር ፡ ለእግዚእነ ፡ ወዘርአነ ፡ ወይባርክ ፡ ፍሬነ ፡ በጸሎታ ፡ ወበስእለታ ፡[43] ለእግዝእትነ ፡[44] ማርያም ፡ ድንግል ፡ ወቅዱስ ፡ ወብፁዕ ፡ ዮሐንስ ፡ መጥምቅ ፡ ወኵሎሙ ፡ ሊቃነ ፡[45] መላእክት ፡ ወቅዱሳ(b)ን ። ሰማዕት ፡[46] ለዐለመ ፡ ዓለመ ፡ አሜን ። ወአሜን ። ተፈጸመ ፡ ገድል ፡ ወስምዕ ፡ ዘቅዱስ ፡ እትናስዮስ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ አሜን ፡ ወአሜን ። ። ። ። ።

---

[31] D'Abbadie 179: ቀሳውስት ፡

[32] D'Abbadie 179 add. : ዐቢየ ፡

[33] D'Abbadie 179: ወአስተዉ፡

[34] D'Abbadie 179: ወሕማመ፡

[35] D'Abbadie 179: መቃብሩ፡

[36] D'Abbadie 179: ወይትፈወሱ፡

[37] D'Abbadie 179 om.

[38] D'Abbadie 179: ወይሣህለነ፡

[39] D'Abbadie 179: በጸሎቱ፡

[40] Ms. እምቤሐርነ፡

[41] D'Abbadie 179: ወስደተ፡

[42] D'Abbadie 179: ወረሐበ ፡ ወዊዋዌ ፡

[43] D'Abbadie 179 om.

[44] D'Abbadie 179 add.: ቅድስት ፡ ወንጽሕት ፡ ወቡርክት፡

[45] Ms.: ሊቃና፡

[46] D'Abbadie 179 expl.: ወሰማዕት ፡ አሜን።

4. Traduzione

(F. 34ra) Lezione del 17 *ḥamlē*[47]

Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Agone e martirio del santo e beato Atanasio di Clysma[48]; la sua preghiera e la sua benedizione sia con noi, amen. E avvenne che, al tempo dei re Diocleziano e Massimiano[49], si commise un grave peccato, ed essi veneravano gli dèi e si prostravano a loro e sacrificavano agli idoli di pietra e mangiavano dei sacrifici immondi[50]. E tutti quelli che non veneravano gli dèi e non sacrificavano ad essi venivano sottoposti a giudizio. Questo santo Atanasio poi, forte nella fede in Gesù Cristo nostro Signore, era di nobile stirpe e di famiglia regale, e aveva sede nel palazzo[51] reale. Ed era valoroso nel combattimento. E vi erano due uomini che amava molto, di nome Sergio e Bacco[52], che divennero martiri nella terra di Farat[53], nella città di Rosapha[54].

E in seguito, l'empio Massimiano scrisse in tutti i suoi territori, affinché aprissero i templi degli dèi e chiudessero le chiese. Poiché Massimiano riteneva che Atanasio amasse gli dèi e sacrificasse loro, per questo lo nominò nel paese d'Egitto e di Se'id[55] e (b) lo mandò con molte milizie e armamenti. E questo santo Atanasio poi chiamò i suoi fratelli e suoi diletti Sergio e Bacco e li salutò e disse loro piangendo: "O fratelli miei e miei cari, vi parlo come una madre; invero non mi vedrete più in questo mondo, ma ci ritroveremo nel regno dei cieli. Quanto a me, conosco e so che voi diverrete martiri per il Signore nostro Gesù Cristo". Quindi essi pregarono e si baciarono l'un l'altro e si separarono. E Atanasio andò nella città di Alessandria, ed

---

[47] Il santo però morì il 18 dello stesso mese (f. 36ra), e in tale giorno si celebra la sua memoria: cfr Zotenberg 131, p. 198; cfr Guidi, pp. 350-351; Budge, pp. 1127-1128; Sauget, p. 410; EMML V, n° 1826 (18), p. 273; EMML VII, n° 2514 (39), p. 6.

[48] "Clysma, ancient town a few miles north of modern day Suez and known for its ruins": R. G. Coquin – M. Martin, in *The Coptic Encyclopedia*, 2, 1991, p. 565.

[49] Diocleziano IX e Massimiano VIII, A.D. 304: cfr M. Chaîne, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925, p. 235.

[50] Cfr 1 Cor 8, 7.10; Ap 2, 20.

[51] Traduzione congetturale.

[52] "Sergio e Bacco, santi, martiri": A. Amore, in *Bibliotheca Sanctorum*, 11, Roma 1968, coll. 876-879 (= Amore).

[53] "Siria Eufratese": Amore, col. 876.

[54] Testo: "Ruḍāfā", dove fu edificata una chiesa in onore dei due santi: cfr Budge, 1, p. 136 e 262; Amore, col. 876; M. van Esbroeck 1974, p. 138; PG CXV 1026.

[55] "Upper Egypt": Budge, 4, p. 1095.

essendovi giunto, entrò dal santo e beato patriarca, martire, Pietro[56], e ricevette la sua preghiera e la sua benedizione, e si rallegrarono tutti i figli della chiesa quando videro la bontà della sua opera. E non fece come gli aveva ordinato l'empio Massimiano, e non aprì i templi degli dèi, ma ordinò che si costruissero delle chiese. Essendo uscito da Alessandria in tutta la terra d'Egitto, aprì tutte la chiese e i luoghi sacri. E allora gli infedeli videro, e mentre agiva così, si accesero d'ira contro di lui, e Satana entrò in essi, e mandarono al re una lettera scritta, dicendo: "Viva il re nei secoli! Ecco, Atanasio che hai mandato a noi, ordinandogli di aprire i templi degli dèi e di chiudere le chiese, invero è cristiano; egli fa aprire le chiese e chiude i templi dei tuoi dèi, e non vuole obbedire alla tua parola e trasgredisce il tuo comando".

E quando giunse al re la lettera scritta, il re lesse e disse ai (f. 34va) dignitari e ai governatori: "Quanto a me, non credo a questa cosa che mi hanno mandato intorno ad Atanasio, poiché egli mi ama e mi obbedisce, e se avessi saputo che egli non amava gli dèi, non l'avrei nominato né l'avrei mandato nella terra d'Egitto". E i dignitari e i governatori gli dissero: "Viva il re nei secoli! Non adirarti, ma solamente mandagli un nunzio e informati del suo caso". E per questo il re mandò una lettera scritta, con un uomo di nome Antiyàtos[57], che diceva: "Il re Massimiano è vittorioso nel mondo! Ci ha comandato di servire gli dèi forti e potenti e di amarli e di sacrificare ad essi. Poiché ho udito che Atanasio crede in Cristo e lo venera , orbene, se si pente e si converte dalla sua malvagità, otterrà da me magnificenza e onore e potere, ma se alzerà la testa e rifiuterà, sarà sottoposto a una dura condanna, e la sua vita sarà tolta da questo mondo con la spada". E il magistrato Antiyàtos partì con numerosa guarnigione per la terra d'Egitto, e quando giunse chiamò Atanasio, e andò da lui e gli lesse lo scritto della missiva del re e gli disse: "Fratello mio, perché hai lasciato la nostra legge e il nostro ordinamento e hai smesso di amare gli dèi e ti sei fatto cristiano e hai perduto la tua grandezza e la tua maestà?". E sant'Atanasio rispose e disse ad Antiyàtos: "Quanto alla mia grandezza e alla mia gloria in questo mondo, essa dopo poco tempo passa e svanisce"[58]. E il magistrato replicò e gli disse: "Fratello

[56] Pietro I (300-311), patriarca di Alessandria, martire: cfr Donald B. Spanel – Tim Vivian, in *The Coptic Enciclopedia*, 6, 1961, pp. 1943-1947.

[57] Antioco (?), nome anche del governatore cui furono inviati Sergio e Bacco: cfr Amore, col. 876.

[58] Cfr 1 Gv 1, 17.

mio, non fare così, andiamo invece sulla riva del mare di Clysma (b) e chiudiamo le chiese e ubbidiamo per servire gli dèi, e quando il re avrà sentito, ti esalterà e ti onorerà e ti amerà molto". E il santo rispose e gli disse: "Quanto a me, ti obbedirò e verrò con te sul mare di Clysma, ma credo nel mio Signore e mio Salvatore Gesù Cristo, che egli là compirà il mio martirio". E quindi si levò di là e andò con il magistrato, come gli aveva ordinato. E quando giunse alla cittadella, stette in quel luogo e pregò, e guardava in alto con molte lacrime, e disse: "Mio Signore e mio Dio, re dei re e Signore dei signori[59], che dimori nella luce, la cui sapienza non ha computo, che vedi e non ti fai vedere, tutti tremano di fronte a te e ti proclamano: tu sei colui che si è fatto uomo dallo Spirito Santo e da Maria Vergine. Tu sei colui che ha condotto i figli d'Israele in questo paese: ti prego e ti supplico di avere misericordia di me, della mia povera anima; perdona i miei peccati e le mie colpe e compi il mio martirio in questa cittadella, e conferma i figli della chiesa nella retta fede, per il tuo santo nome, nei secoli dei secoli, amen".

E, avendo terminato la sua preghiera, entrò in quella cittadella e trovò il (f. 35[ra]) popolo cristiano che era riunito per la festa del Natale del Signore nostro e Redentore nostro Gesù Cristo. Quanto a lui poi, stette con loro nella chiesa del Signore con grande letizia. E si sparse la fama di sant'Atanasio, come era strenuo nella fede di Cristo. E quando il magistrato udì questo, chiamò sant'Atanasio e gli disse: "O fratello mio, perché rendi te stesso scherno e derisione?". E il santo rispose e gli disse: "Io invero non mi perverto, amo il Signore, il mio Signore e mio Dio e mio Redentore Gesù e mio Dio. E ora fa' di me quello che vuoi, perché non adorerò gli dèi e non sacrificherò ai demoni e non mi prostrerò ad essi. E per questo lascio la gloria di questo mondo per conseguire la vita eterna con il mio Signore Gesù Cristo. Quanto a te poi, se ascolterai la mia parola e mi obbedirai, ti farò accedere al re celeste, il cui regno non ha fine". E il magistrato gli disse: "Non fare così, ma sacrifica agli dèi forti e potenti, e prostriamoci ad essi, e osserva l'ordine del re. Che se poi rifiuterai di obbedire, ecco che farò di te tutto ciò che ha comandato il re, e, quando ti avrò condotto in giudizio, non mi ricorderò della tua nobiltà". E il santo rispose e disse al magistrato: "Molte volte ho parlato davanti a te, e ora, ecco, dico (b) pubblicamente al tuo cospetto, che non sacrificherò agli dèi e non mi prostrerò al tuo padre Satana e non

[59] 1 Tm 6, 15.

obbedirò al comando del tuo re empio e fallace. Io invero obbedisco al mio Signore e mio Salvatore Gesù Cristo, e a lui sacrifico la mia anima e il mio corpo e morirò per il suo nome, come egli è morto per me". E il magistrato, avendo sentito questo, si adirò e gli disse: "Sacrifica, in questa ora, agli dèi e mi asterrò dalla condanna e da tutto ciò che ho preparato per te". E il santo gli disse: "Fa' di me tutto ciò che vuoi, poiché non temo il tuo giudizio". E il magistrato gli disse: "Ricordi come ti amava mio padre? Ravvediti dunque da questa determinazione". E il santo gli disse: "Non hai sentito ciò che dice la scrittura: 'Ama il Signore con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente'?[60]. E disse ancora nostro Signore Gesù Cristo: 'Chi ama suo padre o sua madre o sua sorella o suo fratello più di me, non è degno di me'"[61]. E il magistrato gli disse: "Chi è il tuo Dio?". Il santo rispose e gli disse: "Invero il mio Dio è colui che ha fatto il cielo e la terra e il mare e tutto ciò che è in essi; è lui che mi ha creato, morirò per il suo nome".

E vi erano dei dignitari che stavano adagiati con il magistrato e dissero al santo: "Non rispondere al magistrato a questo riguardo, ma ascolta la sua parola e obbediscigli e otterrai da lui onori e ricchezze, e ti ameranno gli dèi e anche il re". E il santo gli disse: "Io invece, rispondo al magistrato perché non ha cuore e (non) si ricorda del Signore, e solo vuol fare la volontà del padre suo, Satana". E in quel momento il magistrato si adirò e gli disse: "Ecco, mi deridono molto, e, quanto a me, non è male quello che faccio a te, poiché (f. 35va) ho pazientato troppo con te, ma ora sacrifica agli dèi". Sant'Atanasio rispose e gli disse: "Quanto invero tu sei in errore! È forse teso (l'arco?) perché ritorni indietro? Amo il mio Signore Gesù, e presterò ossequio ai demoni impuri e lascerò la felicità eterna che aspetto dal mio Signore Gesù Cristo?" E il magistrato gli disse: "Non è male ciò che hai risposto, poiché ciò che hai risposto è quello che ricorderò al re". E il santo gli disse: "Non hai sentito ciò che disse san Paolo: 'Non ha forse Dio reso stolta la sapienza di questo mondo?'[62]. E ancora disse: 'Renderò vana l'intelligenza degli intelligenti'"[63]. E il magistrato gli disse: "Non è forse scritto nelle vostre scritture ciò che disse: 'Date

[60] Deut 6, 5; Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27.

[61] Cfr Lc 14, 23.

[62] 1 Cor 1, 20.

[63] 1 Cor 1, 19.

a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio?'"[64]. E il santo rispose e gli disse: "Hai detto bene, ma questa parola fu detta per tolleranza e mitezza". E il magistrato gli disse: "Fino a quando ti sopporterò, o stolto? Sacrifica ora agli dèi, e tralascerò tutto ciò che mi sono proposto per te". E il santo disse al magistrato: "Non sacrificherò ai demoni, poiché temo la condanna eterna; quanto alla tua condanna, si estingue subito". E il magistrato gli disse: "Non temi il mio giudizio?". E il santo rispose e gli disse: "Io invero credo nella parola del mio Signore Gesù Cristo che disse: 'Non temete coloro che vi possono uccidere il vostro corpo, ma temete soltanto chi può uccidere l'anima e il corpo insieme, e gettarli nel fuoco della geenna'[65]. E disse ancora: 'Chi non è perseverante e chi non prende la croce della sua morte, non può essere mio discepolo'[66]. E per questo non temo il tuo giudizio. Ora fammi ciò che vuoi". E il magistrato gli disse: "Non sai che chiunque trasgredisce l'ordine del re avrà (b) un grande castigo e sarà condannato a una dura condanna?". E il santo rispose e gli disse: "O stolto, aspetta un poco e vedrai che verrà a te l'eterna condanna, anche al tuo re e al tuo padre Satana, o nemico del Signore". E allora il magistrato si adirò e ordinò che gli tagliassero la testa con la spada.

E il santo avendo sentito questa cosa, levò i suoi occhi al cielo e disse: "Con pazienza ho aspettato il Signore; mi ha ascoltato e si è volto a me. Ti rendo grazie, mio Signore e mio Dio, poiché mi hai reso degno del tuo martirio, e ho potuto vincere il nemico al cospetto degli angeli e degli uomini. Ti prego e ti supplico, affinché tu mi doni il riposo con i tuoi santi, poiché tu sei colui che mi ha protetto dal male, dalla mia fanciullezza fino a quest'ora; concedi, o Signore, a tutto il mondo, la pace e la liberazione dall'odio; e allontana dalla tua santa chiesa la persecuzione e la tribolazione, e fortifica il regno dei re dei cristiani e il regno del re di Axum[67], nella retta fede, nella verità, per il tuo santo nome. Vieni, fonte di vita che non si secca e tesoro di benedizione inesauribile; tu, Signore Dio, conforta il popolo cristiano che abita in questo luogo, e allontana da lui ogni male e salvalo in ogni luogo, e i suoi figli siano benedetti e lodino il tuo santo

---

[64] Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25.

[65] Mt 10, 28; Lc 12, 5.

[66] Lc 14, 27.

[67] Cfr il sinassario etiopico: "il Regno di Roma e il regno di Axum" (Guidi, p. 351; Budge, 4, p. 1128); cfr M. van Esbroeck 1974, p. 117.

nome". E quando (f. 36[ra]) il santo ebbe terminato la sua preghiera, si inginocchiò per terra e un soldato gli tagliò il collo con la spada, e rese la sua anima nelle mani degli angeli. E avvenne la sua dipartita dalle insidie di questo mondo, il 18 del mese di luglio[68], e per il calendario etiopico nel mese di *ḥamlē*. E quindi uscirono gli abitanti di Clysma con il vescovo[69] e andarono dal governatore Raweq e chiesero le spoglie di sant'Atanasio e portarono il corpo del santo nella santa chiesa di santa Maria della terra di Clysma. E si levarono il vescovo Giuliano[70] con gli ecclesiastici, i preti e i diaconi, e il popolo cristiano, i fedeli, e fecero per lui una festa con la lode e la preghiera e la messa, e lo avvolsero con belle vesti e lo seppellirono in un sepolcro nuovo e ritornarono[71] in pace. E tutti quelli che avevano malattie e infermità, andavano alla tomba di sant'Atanasio, e all'istante erano guariti dalle loro infermità. E anche noi preghiamo il Signore nostro e Salvatore nostro Gesù Cristo, affinché abbia misericordia di noi e pietà di noi, per la preghiera di questo santo, e ci renda degni di compiere la volontà e il comandamento del Signore nostro e Redentore nostro Gesù Cristo; egli allontani dalla nostra terra la discordia e la persecuzione e la cattività, e allieti il nostro signore e le nostra discendenza e benedica i nostri frutti, per la preghiera e per l'intercessione della signora nostra Maria Vergine, e del santo e beato Giovanni Battista e di tutti gli arcangeli e i santi (b) martiri, nei secoli dei secoli, amen e amen. È terminato l'agone e il martirio di sant'Atanasio. La sua preghiera e la sua benedizione sia con noi, amen e amen.

via di Petra, 70 Osvaldo Raineri
00186 Roma

---

68 Cfr Sauget, p. 410.

69 Ms.: *ē[bi]skibos*; cfr Grébaut, p. 27: "L'arabophonie (...) est à noter".

70 Manca in G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. II. Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Edizioni Messaggero Padova 1988, p. 616: "56.9.3 KLYSMA, Clysma Castrum, Tell-el-Colzum, Kolzum, Suez".

71 Con D'Abbadie 179 (*wa'atawu*), mentre il nostro ms. ha: *wa'a'etawewo* (= lo riportarono).

Louis Mariès, S.J. († 1958) et François Graffin, S.J.

Monseigneur René Graffin (1858-1941)

Histoire de sa famille, de sa Patrologie Orientale et de ses collaborateurs*

Dans son domaine de l'Archerie, commune de Sainte-Radegonde-en-Touraine, le 3 janvier 1941, mourait Monseigneur René Graffin. Il allait avoir quatre-vingt-trois ans.

Dans les grandes bibliothèques des Universités, des abbayes et des séminaires, la *Patrologie syriaque*, la *Patrologie orientale*, et *la Revue de l'Orient chrétien* avaient fait connaître le nom de Monseigneur Graffin, leur fondateur, presqu'à l'égal de l'abbé Migne, l'éditeur des patrologies grecque et latine au XIXe siècle.

Mgr Graffin appartenait à une famille de propriétaires terriens, enracinés au sol de France, plus profondément encore enracinés dans la foi catholique. Par leurs qualités et leur travail, ils s'étaient élevés dans l'échelle sociale.

ANCÊTRES

L'ancêtre le plus ancien que l'on connaisse de cette branche de la famille Graffin était un simple cultivateur à Saint-Paterne, au sud d'Alençon, au 17ème siècle (1678-1730). Il s'appelait François Graffin. Marié à Saint-Paterne à Michelle Julienne, il avait eu 10 enfants. Le troisième, Jean Graffin (1706-1774) fut remarqué pour son intelligence et son activité par Pineau de Viennai, seigneur de Lucé (Sarthe)[1] qui était également propriétaire d'un fief, Ozée, à ce même Saint-Paterne. Ce dernier le prit comme régisseur de ses propriétés au Grand-Lucé, entre Le Mans et Saint-Calais.

Veuf d'Anne Chapelle, et sans enfants, Jean Graffin se remaria avec Madeleine Courcité, née à Château-du-Loir (Sarthe). Naquit

* Ces pages sont la reprise d'une grande partie de l'article du P. Louis Mariès, S.J., dans la revue *Construire*. Études et Croquis, III, p. 216-227, juin 1941 (nouveau nom de la revue *Études* reparaissant à Lyon mais non à Paris, zone occupée par les allemands de 1941 à 1945. — Nous y avons ajouté un certain nombre de notes (F. G.).

[1] Voir Pierrick Bourgault, *Les jardins secrets de Lucé*, La saga d'une famille et d'un domaine au siècle des lumières, Editions de la Reinette, Le Mans 2000, 144 p.

alors Léger François Graffin (1757-1842) qui devint avocat, notaire et juge de paix au Grand-Lucé. Il avait épousé Joséphine Victoire Perdrigeon. Son fils Léger-Louis-Jean Graffin né le (19.9.1787, mort le 12.9.1858), avait succédé à son père comme notaire, mais avait vendu son étude en 1837. Il avait eu, d'un premier mariage avec une demoiselle Roy deux fils, l'un Adolphe Graffin, mort à 20 ans, l'autre Léopold Graffin (né le 16.1.1816) au Grand-Lucé, mort célibataire le 16.11.1891 à Sainte-Radegonde-en-Touraine, dont nous aurons occasion de parler plus loin à propos de Mgr Graffin.

Dans un second mariage, Jean Graffin épousa le 9 octobre 1826 Françoise-Charlotte Rast Desarmands, née le 21.4.1799 à Sainte-Croix du Mans[2] et morte à Pontvallain le 14.6.1870. De cette union était né le 19 avril 1830 Maurice-Léger Graffin: diplomé de l'Institut agronomique, il était devenu maire du Grand-Lucé. Il épousa en mars 1886 Marie Perdriau, née à Pontvallain le 25 février 1837, morte le 28 mai 1911 à Château-la-Vallière chez sa fille veuve, Mme Joseph Vétillart, née Marguerite Graffin.

FAMILLE

Maurice-Léger Graffin vint habiter les "Vieilles Touches" à trois kilomètres de Pontvallain, dans la Sarthe. Il eut sept enfants: *René* qui devint prêtre et dont nous écrivons la vie, *Roger* qui se maria dans les Ardennes et mourut en 1920, *Marguerite* qui épousa Joseph Vétillart et habita Château-la-Vallière, *Joseph* mort à 20 ans de fièvres à Constantine, *Xavier* qui vint habiter la Roche à Mayet et eut six enfants, *Marc* qui eut six enfants, lui aussi, et hérita du château des Touches construit par son père.

Famille nombreuse: à sa mort il comptait seize neveux et nièces, 31 petits-neveux et nièces, parmi lesquels on comptait un évêque, au Cameroun, René Graffin, des Pères du Saint-Esprit, l'aîné des six en-

---

[2] Voir le livre de Roger Graffin, *Les Rast*. Notice généalogique d'une famille lyonnaise du XVIIIème siècle, 1893.

Françoise-Charlotte Rast-Desarmands était la fille de Jean-Matthieu Félix Rast-Desarmands qui avait été nommé Directeur des "Aides" (impôts) au Mans le 1 juin 1784 avec 10.000 á 12.000 fr. d'appointements, place qu'il perdit le 17 mars 1791 avec la révolution. Il avait acheté des fermes et des bois de sapin au Fretay, à mi-chemin entre Parigné l'Evêque et le Grand-Lucé. Son frère et son beau-frère avaient été ruinés par la confiscation de la "condition des soies" dont il était l'inventeur breveté. Ce n'est qu'en 1835, 14 ans après sa mort, que ses filles obtiendront une indemnité de 25.000 francs.

fants de son frère Marc, un jésuite, François Graffin; une Réparatrice, Marguerite Graffin, en religion Mère Marie de Sainte-Jeanne-de-Chantal; une religieuse du Sacré-Coeur, Louise Vétillart, fille de sa soeur Marguerite († 1937); un capitaine d'artillerie, sorti de Polytechnique, Jean (mort en 1944 à Mauthausen), un Docteur-chirurgien, Philippe, fils de son frère Marc, etc.etc.

ÉTUDES

René naquit le 22 mars 1858, à Pontvallain (Sarthe). Il fit ses études chez les Pères jésuites: de 1868 à 1871, au collège Saint-Joseph à Poitiers: de 1872 à 1876, au collège Notre-Dame de Sainte-Croix, au Mans, ouvert en 1871 et dont son frère Xavier, ancien élève des Jésuites, comme René, devait plus tard, au cours de longues années de persécution, au prix d'un dévouement qui passe toute reconnaissance, être tuteur et curateur[3].

René Graffin sortait de Sainte-Croix en 1876, bachelier ès lettres et bachelier ès sciences. De 1876 à 1878, à Poitiers, où il suit aussi les conférences religieuses qu'y donnait le Père Longhaye, S.J., il prépara son droit, il est licencié le 2 août 1878, avec une thèse ayant pour sujet: "Du partage et des rapports de la rescission en matière de par-

[3] Le parc de l'ancien collège des jésuites fondé en 1870 et confisqué par l'État en 1910 ne fut mis en vente qu'en 1921. Sur la demande des Pères, M. Xavier Graffin le racheta et le donna en héritage à son fils François jésuite. C'était un parc superbe de plus de 6 hectares, avec de grands arbres et une vaste pièce d'eau qui plaisait aux élèves. — Mgr Grente, évêque du Mans, fut heureux d'y célébrer la grande procession du Congrès Eucharistique du 24 juin 1928 qui fut splendide de par les reposoirs préparés par les différentes paroisses du Mans, toutes choses rappelées dans une brochure où sont photographiés tous les reposoirs. — Mais pour payer les lourds impôts de ce parc de grande valeur, M. Graffin fut obligé de le transformer en terrain d'élevage de bêtes d'engrais, en coupant les arbres et en le clôturant de fils de fer barbelé. Au cours des années suivantes, les Pères du Collège vendirent peu à peu des parts de ce parc pour payer leurs propres constructions.

Voici la lettre qu'écrivit à M. Xavier Graffin le 3 décembre 1920, le Père Devillers, provincial de la Province de France: "Cher Monsieur, Permettez-moi, au jour de votre fête, de vous faire un cadeau par lequel je reconnaîtrai tout le dévouement que vous avez apporté à la conservation et à la résurrection du collège N. D. de Ste Croix. A partir d'aujourd'hui je vous rends participant des mérites de la Province de France. Je crois que cette participation vous sera précieuse, et qu'à vos yeux elle vaudra mieux que toute autre récompense. Elle est spirituelle, surnaturelle: elle répond ainsi à votre foi de chrétien. Pour moi, je suis très heureux de vous l'offrir, et vous voudrez bien voir là le témoignage d'une reconnaissance que vous connaissez déjà, que le temps n'affaiblit pas! Daigne Notre-Seigneur vous payer de vos peines, et bénir d'une manière toute speciale toute votre famille!".

tage". Le 19 octobre 1878 il partait pour le Séminaire français de Santa Chiara, à Rome. Le 12 avril 1884 il était ordonné prêtre; le 6 juillet 1885, il était Docteur en Théologie.

Dans les palmarès on remarque, avec d'autres, des premiers prix d'arithmétique, de mathématiques et de physique. Cette initiation aux sciences exactes comme à la science du droit devait servir plus tard l'inventeur et le chef d'entreprise.

Au cours de ces années d'études, en France comme à Rome, l'Abbé Graffin noua pour la vie des amitiés précieuses. Parmi ces amis, nommons ceux qui devinrent Dom Babin, Moine de Solesmes, Dom Mayaud, général des Chartreux, le cardinal Louis-Joseph Maurin, archevêque de Lyon, Pierre Gasparri cardinal et secrétaire d'État, le cardinal Alexis Charost, archevêque de Rennes, Eugène cardinal Tisserant, Mgr Olivier Durfort de Civrac, évêque de Poitiers ainsi que Mgr Henri Doulcet, évêque en Roumanie.

L'abbé Graffin a raconté lui-même quelle influence décisive eut alors l'abbé Doulcet dans l'orientation de sa vie.

> C'est à Rome, au mois de novembre 1880, que je fis sa connaissance: Nos goûts et nos études communes nous unirent bientôt d'une étroite amitié. Nous fréquentions ensemble les cours de langues orientales du Collège romain du Père Bollig, S.J., professeur d'hébreu et de syriaque: et surtout nous avions été très touchés et émus par les encycliques de Léon XIII suppliant les occidentaux de venir au secours des Églises orientales toujours pauvres, ignorées et persécutées[4].

L'abbé Doulcet, lui, pensait à s'offrir en personne en entrant chez les missionnaires passionistes pour partir en Roumanie; à l'abbé Graffin, on offrait au Mans une classe d'humanités au collège Notre-Dame de Sainte-Croix (ce fut l'abbé Charost qui le remplaça deux ans). Mais ayant appris que Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut Catholique de Paris fondé en 1875, cherchait des professeurs, il alla le trouver et lui fit part de cette idée: organiser dans le cadre de la Faculté de théologie, l'étude des littératures chrétiennes orientales. L'idée plut à Mgr d'Hulst. Il conseilla à l'abbé Graffin de prendre un an pour s'habiliter davantage encore dans les langues. En conséquence, l'abbé Graffin passa l'année scolaire 1885-1886 à l'Université d'Innsbruck,

---

[4] R. Graffin, *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 1895, p. 255-256. Cfr. V. Poggi, "R. Graffin a Pietro Gasparri, lettera del 15 nov. 1917 su fondazione di Congregazione e Istituto Orientali", Id., *Per la Storia del Pont. Ist. Orientale*, Roma, 2000, 57-68.

Foto 1: Side, la chiesa, tracce di synthronon.

Foto 2: Side, la chiesa, muro ad est dell'abside.

Foto 3: Side, arco di nicchia presso la chiesa.

Foto 4: Gündoğan, il sito monastico sull'altura.



Foto 5: Gündoğan, ingresso dell'ipogeo.

Foto 6: Gündoğan, la scala di accesso.



Foto 7: Gündoğan, la cappellina.



Foto 8: Gündoğan, il pilastro di sostegno.

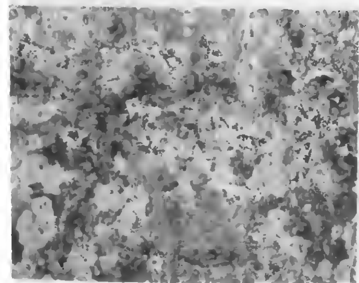


Foto 9: Gündoğan, il muro sud esterno della cappellina.



Foto 10: Gündoğan, finestra nel muro sud.

Foto 11: Gündoğan, il tondo con S. Ipazio.



Ionastır Dağ, il pilastro sud, attacco biologico.

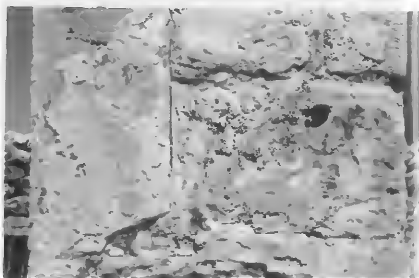


Foto 13: Monastır Dağ, piedritto nord, degrado.

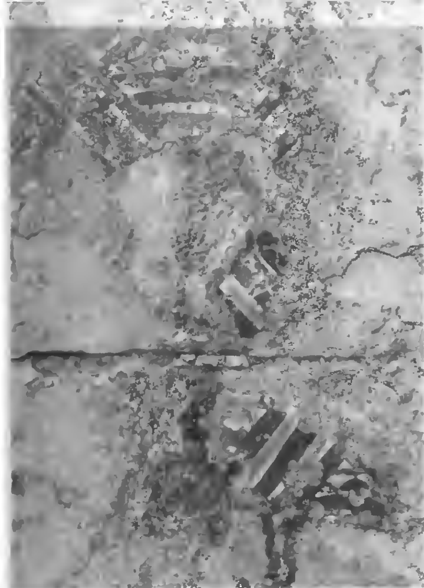


Foto 14: Monastır Dağ, piedritto sud, decorazione geometrica.



Foto 15: Monastır Dağ, pilastro a sud-est, motivi geometrici a riquadri.

Foto 16: Monastır Dağ, pilastro sud-ovest, sezione lucida.

Foto 17: Monastır Dağ, arco fra pilastri a nord-ovest, sezione lucida.

Foto 18: Monastır Dağ, abside sud, panneggi.

Foto 19: Monastır Dağ, abside sud, sezione lucida.

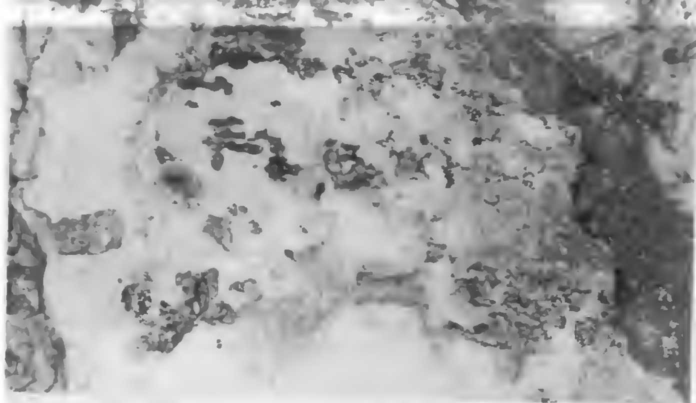


Foto 20: Gündoğan, sezione della volta con frammenti di scialbatura.

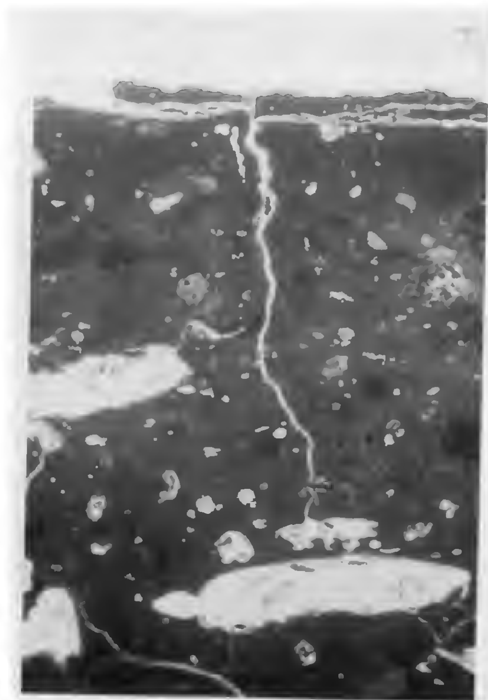


Foto 21: Gündoğan, sezione sottile dell'intonaco della volta.

où il fut l'élève du professeur G. Bickell. Le 24 juillet 1886, il obtenait le diplôme de grammaire hébraïque, chaldéenne, syriaque et arabe.

CHAIRE DE SYRIAQUE À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

En octobre 1886, à l'Institut catholique de Paris, il est chargé du cours de syriaque, en qualité du suppléant de M. l'abbé Jean-Pierre-Paulin Martin, alors malade et qui devait mourir en 1890.

Au cours de l'année scolaire 1886-1887, il compulse, pour les manuscrits syriaques, tous les catalogues des grandes bibliothèques de l'Europe, il voit sur place les trois cents et quelques manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de Paris; aux vacances 1887, il va à Londres étudier la riche collection du British Museum. Il en revient confirmé "dans cette idée que la publication d'une Patrologie syriaque, sur le plan de la Patrologie grecque de l'abbé Migne, était chose possible".

Mais la mise en train de la nouvelle entreprise avait à surmonter des difficultés que n'avait pas rencontrées Migne. Migne n'avait fait, le plus souvent, que réimprimer, dans une collection qui les groupait, les textes grecs ou latins antécédemment édités et dispersés. Il n'était pas devant des langues orientales. Ni la question caractères, ni la question manuscrits ne se posaient pour lui. Les deux se posaient à la fois pour l'abbé Graffin.

Il a lui-même raconté, non sans humour, comment, pendant trois ans, 1886, 1887, 1888, il eut à lutter pour terminer la fonte du caractère syriaque jacobite qu'il inaugura en imprimant le premier volume de la *Patrologie syriaque*, 1894. Quand la Patrologie syriaque se fut élargie en *Patrologie orientale*, ce furent sept caractères nouveaux que Mgr Graffin fit dessiner, graver et fondre en divers corps. A côté du syriaque jacobite, premier créé, furent créés: syriaque estranguelo, éthiopien, arabe, copte, arménien, slavon, géorgien civil et religieux. Des générations de graveurs réputés lui apportèrent un concours que sa bonne grâce et ses connaissances techniques en la matière surent lui gagner et lui conserver: MM. Constant Aubert, Victor Aubert, son fils, M. Paul Bourreau, élève de Victor Aubert. Au mariage de Mlle Madeleine Bourreau (8 octobre 1927), Monseigneur disait à tous la reconnaissance qu'il leur gardait, et, avec un petit tressaillement artistique, il évoquait les chefs-d'oeuvre sortis de leur collaboration. "Le dessin du caractère slavon, disait-il, m'avait été fourni par un premier prix de Rome et, lorsque je lui rapportai le fumé de votre

gravure, Monsieur Paul Bourreau, cet artiste bien connu par ses oeuvres, ne put s'empêcher de s'écrier: 'C'est mieux que mon dessin!'".

C'est au fur et à mesure de l'accroissement de la Patrologie que cette question caractères fut résolue, et ce n'est qu'en 1927 que Mgr Graffin eut un outillage complet pour l'impression de sept langues orientales.

SON INVENTION POUR LA PHOTOGRAPHIE DES MANUSCRITS

La question des manuscrits avait été résolue dès avant 1900, et par une invention qui reste attachée au nom de Mgr Graffin. Il eut en effet l'idée d'employer devant l'objectif un prisme à réflexion totale qui donne du premier coup en blanc sur noir l'image négative redressée de la page du manuscrit, sur un papier photographique que l'on déroule à chaque page; et cela, grâce à ses entretiens avec son cousin et ami, Henry Le Chatelier, professeur au collège de France, qui employait le même dispositif pour la métallographie microscopique. Cette invention, à elle seule, suffirait à lui mériter la reconnaissance de tous les savants, car il enseigna son procédé à qui voulut le connaître et alla jusqu'à laisser son premier appareil, alors unique, au photographe de la Vaticane, Luchetti, afin qu'il pût être utilisé au profit de tous les savants. Depuis lors, les principales bibliothèques et bon nombre de savants se firent construire des instruments analogues qui dérivent tous, directement ou indirectement, de celui de Mgr Graffin. Le problème de la collation des manuscrits était résolu[5].

En 1900, à l'Exposition universelle de Paris (groupe I, classe 3, n° 43 du catalogue), l'abbé Graffin exposa son appareil, dans le stand particulier des professeurs de l'enseignement libre, qu'il fut seul à organiser, diriger, solder.

Et c'est grâce à lui, à cette occasion, que fut enfin reconnue officiellement la découverte que, depuis plusieurs années déjà, son collègue à l'Institut catholique, Edouard Branly, avait faite du principe de la télégraphie sans fil. Lui-même, chevalier depuis 1897, eut l'honneur bien mérité d'être, dans la Légion d'Honneur, le parrain de l'illustre physicien[6].

---

[5] Voir K. Krumbacher, *Die Photographie in Dienst Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1906, p. 31, 32.

[6] Lettre du Dr Edouard Branly du 23 août 1904: "... Pour l'exposition Universelle de 1900, j'entrai dans le groupement formé par Mgr Graffin où il se proposait de me mettre en évidence. J'avais pour lui beaucoup de sympathie et je désirais lui être

C'est par kilomètres, et à l'aide de son appareil, que Mgr Graffin a lui-même fourni à ses collaborateurs des photographies de manuscrits. Il voyageait beaucoup. Le chargement du châssis devait se faire en chambre noire, et de chambre noire il n'y en avait pas toujours dans les bibliothèques où il opérait. Fertile en expédients, Mgr Graffin y avait pourvu en faisant confectionner, à sa taille, un gigantesque sac de tissu noir où, au moment voulu, il s'enfouissait pour se garer contre la lumière. Or, à Milan, dans la bibliothèque de l'Ambrosienne, c'est en émergeant de ce sac, son châssis chargé à la main, que, pour la première fois, il fit connaissance avec Achille Ratti, le futur Pie XI, qui tant devait prendre intérêt à la Patrologie orientale.

IMPRIMEUR — ÉDITEUR

Les questions caractères et manuscrits résolues, on pouvait imprimer l'édition. Dès 1889, l'abbé Graffin avait été mis en relation avec M. Maurice Firmin-Didot, qui venait de prendre la direction d'une partie de cette importante maison. L'impression se ferait à la typographie Firmin-Didot et Cie du Mesnil-sur-l'Estrée (Eure). L'abbé Graffin dut seulement s'engager à aller à l'imprimerie former lui-même les habiles sourdes-muettes qui allaient devenir ses compositeurs. La tâche lui fut facilitée par M. Théoctiste Lefèvre, alors directeur de l'imprimerie, mais elle fut longue. Le Mesnil est situé sur la ligne de Granville. Il était alors à trois heures de chemin de fer de Paris. Pendant toute une année, pour la simple mise en train du syriaque, l'abbé Graffin y alla presque toutes les semaines.

Dans la *Patrologia Syriaca*, on avait d'abord songé à suivre un ordre chronologique, comme Migne. Mais on se rendit compte assez vite que bien des textes n'avaient jamais encore été édités de façon critique, qu'ils avaient besoin d'être complétés par d'autres versions orientales parallèles, que les spécialistes de ces langues étaient encore trop peu nombreux et qu'il fallait se contenter d'éditer ce qui était prêt, sans pouvoir suivre un programme logique. Le rêve d'un Migne

---

agréable, aussi j'acceptais, mais je fus simple spectateur. Ce fut pour lui un travail pénible et coûteux qui força souvent mon admiration... Pendant bien longtemps j'ai considéré avec quelque commisération cet excellent collègue qui se donnait tant de mal pour tenter l'impossible; la confiance m'a fait défaut jusqu'au dernier moment, et si maintenant j'ai foi dans le dompteur, je n'ai pas cessé d'être surpris. Cher Monsieur, vous avez un Magicien auprès de vous: habituellement, c'est dans la famille que ces choses-là sont le moins sues, aussi je vous préviens..." (Lettre à M. Maurice Graffin, père de Mgr. à Pontvallain, où il avait été invité).

Oriental ne serait réalisable qu'en reprenant ces éditions partielles, peut-être seulement après un ou deux siècles.

Aussi la *Patrologia Syriaca* fut-elle interrompue sous sa forme originelle[7]. Au Congrès Orientaliste de Paris en 1897, il fut décidé de publier dans une *Patrologia Orientalis* des textes, non seulement syriaques non vocalisés, mais encore en *arabe, arménien, copte, éthiopien, grec* (le *géorgien* et le *slavon* seront ajoutés plus tard): textes accompagnés d'une traduction française d'ordinaire.

Nous nous sommes assez longuement étendu sur les difficultés matérielles que Mgr Graffin eut à surmonter. C'est à dessein. Les savants eux-mêmes, quand ils voient sur leur table, fascicule après fascicule, bellement imprimés, leur oeuvre, n'ont pas idée des efforts soutenus qu'il faut pour créer un matériel. Une entreprise comme celle de la *Patrologie* et de la *Revue de l'Orient chrétien* est une véritable guerre; on ne la gagne qu'avec du matériel et des hommes. Le matériel, Mgr Graffin le créa; les hommes, il les trouva.

D'abord parmi ses élèves. Car il enseigna de 1886 à 1909. Puis, quand, en 1926, Monseigneur Baudrillart fit appel à lui pour réorganiser l'École des langues orientales à l'Institut catholique, il fut pendant douze ans, jusqu'en 1938, titulaire, suppléé par l'abbé Maurice Brière, de la chaire de syriaque et président de la section des langues orientales plus spécialement patristiques: syriaque, arabe chrétien, éthiopien, copte, arménien. Parlant de cette reprise de service, Monseigneur disait plaisamment: "C'est-il pas joli! ... Je suis resté dix-sept ans sur la marche de l'escalier, et aujourd'hui, portes ouvertes, je rentre avec tous mes collaborateurs!"

COLLABORATEURS

Abbé François Nau

Ses collaborateurs, il en était légitimement fier. Ils vont bientôt providentiellement converger vers Paris. Au premier rang l'abbé François Nau, un des trois lorrains envoyés par Mgr Ruch, alors évêque de Nancy, ancien élève et ami de Mgr Graffin. L'abbé Nau était professeur de mathématiques à l'Institut Catholique de Paris. Un jour, ayant affaire à une annexe de la bibliothèque qui était l'antichambre du Recteur, où Mgr Graffin faisait son cours de syriaque, il

---

[7] Il avait voulu faire «trop bien». Son professeur en 1895 lui reprochait «d'embrasser trop grand et trop à la fois». — Mais il savait ensuite résoudre les problèmes.

écouta, s'intéressa à cette littérature; et voulant savoir ce qui avait été publié en fait de science et d'astronomie, il devint élève de syriaque, puis maître, et plus: une des colonnes de la *Patrologie* et de la *Revue de l'Orient Chrétien*. Pendant vingt-cinq ans, les volumes parus portent les deux noms: Graffin-Nau. Il eut enfin la joie d'être nommé professeur de syriaque aux Hautes Études en 1929 jusqu'à sa mort prématurée en septembre 1931[8].

Chanoine Maurice Brière

C'est grâce á l'abbé Nau qu'un de ses élèves de mathématiques, l'abbé Maurice Brière[9], devint un des plus fidèles collaborateurs de Mgr Graffin. Il publia des milliers de pages d'éditions de syriaque et de traductions en français mais surtout il réussit á combler une grave lacune de la *Patrologia Orientalis*, à savoir la littérature *géorgienne*. Elle avait été enseignée il y a un siècle par Marie-Félicité Brosset (1802-1880) qui avait publié une grammaire et de nombreux textes, mais qui n'avait pas eu d'élèves[10]. Rien n'avait paru depuis. En 1922, Paul Peeters S.J., bollandiste, prétendit être le seul en Europe occidentale à lire et à comprendre le géorgien, qu'il avait appris dans une grammaire en russe, alors en prison à Bruxelles pour résistance sous l'occupation allemande.

Mgr Graffin persuada son ami M. Boyer, directeur de l'École des Langues Orientales Vivantes, de faire venir Nicolas Marr, président de l'Académie d'État de l'Histoire de la culture matérielle à Léningrad. Il vint deux hivers 1927 et 1928 faire un cours. M. Brière et le P. Mariès et plusieurs notables géorgiens réfugiés étaient ses auditeurs.

Mais le professeur Marr en juin 1928 prévient qu'il ne pourra plus revenir. M. Brière déclare à Mgr Graffin: "Je peux continuer le cours. Mais préparez tout pour imprimer une grammaire, une chrestomathie et un glossaire". Mgr Graffin fait dessiner les caractères les plus

---

[8] Voir M. Brière, *L'abbé François Nau* (1864-1931), *Journal asiatique*, t. 223, juil. sept. 1933, p. 149-180: notice et bibliographie de 30 pages, où apparaît dans toute sa taille, le grand orientaliste que fut l'abbé François NAU.

[9] F. Graffin, *Le chanoine Maurice Brière, Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, 11, 4 avril-mai 1960, p. 5-11. Id., *Bedi karthlisa*, Revue de Karthvélologie, n° 34-35, 1960, p. 3-7. A. Guillaumont, *Maurice Brière* (1881-1960), *Journal asiatique* 1960, p. 261-264. F. Combaluzier, *Le chanoine Maurice- Brière, Ephemerides Liturgicae*, 75 (1961), p. 117-133 (très complet).

[10] Voir M. Ch. Bénidzé, *La vie et l'oeuvre de M.-F. Brosset*, Picart, Paris, Société asiatique, 12. 7. 1922, 11 pages.

élégants, avec pleins et déliés, apprend les caractères aux sourdes-muettes du Mesnil, tandis que M. Brière se fraye un chemin dans les théories linguistiques de M. Marr, et construit, à partir de zéro, une syntaxe en analysant, verset par verset, tout l'évangile. De ces efforts réunis, écrit le P. Peeters, est sorti un chef-d'oeuvre" "Une grammaire géorgienne en langue française" *Byzantion* VII 1932, 526-531. Les chaires de géorgien à Rome (S. Lyonnet), à Oslo (Hans Vogt), à Londres (D. M. Lang), à Paris (Ch. Mercier)[11] descendent de cette première chaire de M. Brière et utilisent son manuel. Même Robert P. Blake de Harvard (USA) recourt à M. Brière pour corriger et éditer dans la PO l'ancienne version géorgienne de l'évangile.

Monseigneur Sylvain Grébaut et l'abbé Eugène Tisserant

Parmi les collaborateurs de Mgr Graffin les plus fidèles, mentionnons encore Mgr Sylvain Grébaut[12] qui passait une partie de ses nuits, dans sa petite cure normande, à déchiffrer et à traduire des textes éthiopiens. Mgr Graffin le fait enseigner à Paris et il est convoqué à Rome par Pie XI pour aller acheter en Éthiopie des manuscrits et en faire le catalogue pour la Bibliothèque Vaticane. Il y est aidé par l'abbé Eugène Tisserant[13].

---

[11] F. Graffin, L'abbé Charles Mercier (1904-1978), *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris,* octobre 1978, p. 150-153. Id. *Haratch* (quotidien arménien) 4 juin 1978.

[12] F. Graffin, *Mgr Sylvain Grébaut, Nouvelles de l'Inst. cathol. de Paris*, avril-mai 1963, p. 4-13.

[13] L'abbé Eugène Tisserant, originaire de Nancy, fut envoyé par son évêque, Mgr Ruch, un an à l'École Biblique de Jérusalem, puis deux ans (1906-1908) à Paris sous la direction de Mgr Graffin: il y moissonne onze diplômes en cinq Écoles! En 1909 à Rome il est nommé professeur d'assyrien à l'Apollinaire et est chargé à la Bibliothèque Vaticane des manuscrits orientaux. Il restera toute sa vie collaborateur de la PO et de la ROC par des éditions et des articles, devient un excellent réviseur (synaxaires arméniens, *Liber Graduum* en syriaque, catalogues des manuscrits éthiopiens de Mgr Grébaut). Il sut encore venir à un moment difficile au secours de la PO en 1968.

Voici un extrait d'une des 80 lettres adressées à Mgr Graffin: "Je suis très touché de vos félicitations (il a été nommé cardinal), je sais combien vous désiriez pour moi cette distinction et tout ce que vous avez fait pour me la faire accorder; veuillez agréeer mes très sincères remerciements. Mes mérites, si j'en ai quelqu'un, sont dûs avant tout à ceux auxquels je dois ma formation, à mes parents d'abord, qui m'ont donné le goût du travail et le sens du devoir, puis à tous les maîtres que j'ai eus et je n'oublie certes pas qu'en débutant dans l'étude du syriaque au printemps 1902 j'avais en vue de coopérer à la *Patrologia Orientalis*, fondée par le professeur de ces maîtres de ma jeunesse cléricale, qui avaient à mes yeux tant de prestige, grâce à leur remarquable science". 31.1.1928: "Je récite une dizaine de chapelet chaque jour pour mes anciens maîtres".



Chanoine M. Brière svriaque († 1960)	Mgr R. Graffin president († 1941)	P. Louis Federlin P. B. arabe († 1935)	Chanoine É. Drioton copte († 1961)	P. Louis Mariès, S. J. arménien († 1958)



Cardinal Eugène Tisserant



Mgr. Sylvain Grébaut
éthiopien († 1955)



Monsieur le Chanoine François Nau

Autres collaborateurs

Pour le copte et l'égyptien, c'est un troisième abbé venu de Nancy, Étienne Drioton[14] égyptologue de renom, conservateur au Louvre, qui finira par devenir directeur général du Service des Antiquités en Égypte. Pour l'arabe, c'est le R. P. Féderlin, Père Blanc, ancien secrétaire aux lettres arabes du cardinal Lavigerie, à Alger, et ancien supérieur du séminaire des grecs catholiques à Jérusalem; puis viendra le célèbre Père Abd el-Jalil, ofm. L'arménien est enseigné par Louis Mariès S.J.[15], élève de A. Meillet, et auteur d'une thèse remarquée sur Eznik. Pour le slavon, M.A. Vaillant. Rappelons que bien des volumes de la *Patrologie* ou de la *Revue* portent les noms des Rubens Duval, I.Guidi, Conti-Rossini, René Basset, N. Marr, Paul Pelliot, W. E. Crum, R.P. Delehaye, bollandiste; Miguel Asin y Palacios, L. Delaporte, G. Bardy, etc. ... et, plus tard, Ch. Renoux, O.S.B. d'En-Calcat, qui publie de nombreux ouvrages d'arménien, le P. Robert Beulay, O.C.D. de Bagdad, A. Guillaumont, Mme M. Albert, auteur et réviseur de nombreux fascicules.

Cette simple énumération dit assez que l'équipe était et demeure à la taille de l'entreprise.

L'APÔTRE DE SAINTE-MARIE-DES-BOIS ET DE SAINTE-RADEGONDE-EN-TOURAINE

Entreprise de science catholique, conçue et menée par un savant, oui, mais aussi par un prêtre et un saint prêtre. Ordonné le 12 avril 1884, le 1er juillet de la même année l'abbé Graffin était, à Rome, président de l'Oeuvre de sainte Catherine, se dépensant dans les patronages, faisant le catéchisme. A Paris, il s'occupa des Italiens qui posaient chez les peintres du quartier Notre-Dame des Champs, en compagnie de celui qui devint plus tard le cardinal Pierre Gasparri[16],

[14] Pierre du Bourguet, *Le chanoine Étienne Drioton, Nouvelles de l'Inst. Catholique de Paris*, fév.-mars 1961, p. 17-22.

[15] F. Graffin, *Le Père Louis Mariès*, ibid. 10, 2 déc. 1958, p. 18-21.

[16] Pierre Gasparri (1852-1934), nommé à Paris, puis délégué apostolique en Amérique du Sud, (1899-1901), secrétaire d'État au Vatican en 1901, cardinal en 1907. Cfr. V. Poggi, "René Graffin a Pietro Gasparri, Lettera del 15 nov. 1917 su fondazione di Congregazione e Istituto Orientali" in Id. *Per la storia del Pont. Ist. Or.*, Roma 2000, 57-68.

dix-huit ans durant son collègue à l'Institut catholique, comme professeur de Droit Canon, de 1880 à 1898[17].

Pour faciliter la pratique religieuse dans la région de ses fermes, Mgr Graffin avait fait réparer la chapelle de Sainte-Marie-des-Bois en 1912 et y organisa le catéchisme avec Marie Toutain de Semur et Madame Blatteau en 1918. Il venait de temps à autre de Paris dire la messe. Il prêcha la retraite de Première Communion a partir de 1923 et son souvenir reste vivant en cette région, comme en témoigne Hedwige Guillon[18].

A la grande guerre 1914-1918, il administra la paroisse de Sainte-Radegonde-en-Touraine, dont le curé était mobilisé, tout en continuant ses activités à Paris. Son frère Roger Graffin, obligé de fuir, devant l'envahisseur, ses propriétés de Belval dans les Ardennes, s'était réfugié dans sa maison de l'Archerie avec sa famille et multipliait ses visites à l'hôpital de Marmoutier. Il emmenait dans son auto les blessés et les invalides pour visiter les environs et leur donner de bons goûters. En 1919, il revint chez lui, mais devant les ruines de sa demeure et de ses propriétés, brisé par le chagrin, il mourut en août 1920[19].

VIGNE DE SAINTE-RADEGONDE

Pour payer les dépenses de ses diverses publications orientales, Mgr Graffin utilisait non seulement l'argent de ses fermes de Marchevert, mais aussi le produit de sa vigne de Sainte-Radegonde. Il a

---

[17] Citons cette lettre de Rome de Mgr Gasparri du 18 avril 1904, qui donne le ton de cette amitié: "Mon cher ami, Enfin! Il y a un siècle que je n'avais pas reçu de vos nouvelles! Votre dernière lettre est datée du jour de Pâques: vous vous étiez confessé! ... Ne me parlez pas de ce qui se passe en France. J'en suis navré autant que vous. Je n'ai pas l'honneur de connaître Madame votre soeur; mais félicitez-la de ma part d'avoir passé en police correctionelle pour une cause si sainte; cela porte bonheur, n'en doutez pas: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam* (Mme Vétillart en 1903 avait été accusée d'avoir recueilli chez elle quelques religieuses chassées d'une école libre condamnée...) A propos, quand venez-vous voir le Saint Père? Il est si bon, si bon qu'il mérite bien une visite... Votre chambre vous attend toujours à Rome".

[18] Voir Roger Graffin, *La Seigneurie de la Cour du Bois* en la paroisse de Conflans près de Saint-Calais, 1889, le Mans, Monnoyer, 43 p.

[19] Voir l'article de A. Martin, Monsieur Roger Graffin, *Bulletin de l'Amicale des anciens blessés de Marmoutier*, sept.-oct. 1920.

lui-même expliqué comment, pour sa vigne, comme dans toutes ses entreprises, il essayait d'en tirer parti au maximum[20]:

> Dans la part d'héritage de mon père, j'avais eu le domaine de mon oncle, M. Léopold Graffin, l'ancien président du Cercle républicain de M. Waldeck-Rousseau, où M. Le Royer, l'ancien président du Sénat, allait passer, chaque année, une partie de ses vacances[21].
> Les vieilles vignes du clos de l'Archerie furent atteintes par le phylloxéra en 1891. En 1897, mon père s'efforça de replanter, mais il était trop éloigné pour réussir.. En 1900, il m'offrit de me donner ce clos. J'allais voir M. Viala, professeur de l'Institut Agronomique qui consentit à me faire analyser les terrains argilo-calcaires que j'avais à planter...
> Pour déterminer la proportion à donner entre les gros pinots et les pinots menus, j'eus grand soin d'observer les judicieuses prescriptions de l'ancien vigneron de mon oncle. Pour faire une barrique de bon vin de Vouvray, il faut douze hottées: deux hottées de pinot menu et dix de gros. Ces proportions étaient d'ailleurs regardées comme un secret et je dois avouer que j'ai encouru les reproches de mon vieux caviste pour les avoir fait connaître...
> Aujourd'hui nous labourons quatre fois, nous sulfatons trois fois et soufrons également trois fois: travail intense en y joignant les opérations de taille, d'écimage, de rognage... J'ai recours chaque année à l'un de mes frères, Xavier Graffin: il m'envoie de Mayet (Sarthe) six hommes robustes qui descendent, directement de la vigne au pressoir, la vendange que l'on vient de cueillir. Le raisin arrive ainsi au moment du pressurage sans être abîmé et c'est en cela en partie que j'attribue la supériorité de mon vin.

Cette fameuse vigne est passée à la postérité dans une épigramme d'un collègue et ami, l'assyriologue célèbre et le délicat humaniste qu'était le R. P. J. V. Scheil, O.P. C'est l'ordonnance d'un menu (*Epigrammata et Carmina*, nova editio, lib. III, xvii):

> Mensa boves et oves ignoret Muelleriana,
> Quadrupedum carnes cum minus appetimus,
> Ostrea sed ponas graffino sparsa vetusto,
> Phasidis et volucres, anseris et iecora...

que l'on traduirait à peu près ainsi:

> Que sur la table, chez Müller, reste inconnu boeuf et mouton,
> Quand cette chair de quadrupèdes ne dit rien à notre appétit,
> Mais, sers des huîtres arrosées d'un graffin juste assez vieilli,
> Et les volailles de Colchide avec les foies de la Mère Oie...

---

[20] D'après l'article de l'*Encyclopédie Contemporaine* du 15 février 1906: Exposition universelle de Liège 1905. *Les vins de Vouvray. Clos de l'Archerie*, signé T. Marie qui interroge Mgr Graffin.

[21] En 1941 on a retrouvé un spécimen de sa campagne électorale pour le Sénat: il y mangeait à pleines dents du curé ou du jésuite!

On le voit, Mgr Graffin avait des amis partout. Point ne leur échappait ce que l'homme avait de belle originalité, mais le chef, — qui entendait, comme se doit, que l'on se tînt "en soumission", au point qu'on lui faisait parfois, en souriant, remarquer qu'il était bien, ma foi, paradoxal de le voir à la tête d'un mouvement anti-esclavagiste, le chef de la *Patrologie* et de la *Revue* était si profondément et si puissamment sympathique! Dans ce rez-de-chaussée, au cours de ces visites, de ces longues séances austères, passées à corriger des épreuves, à prévoir, à organiser, à discuter, à débattre parfois, quelles bonnes histoires, scandées de son stylème favori: "Vous savez là-dedans!"; quels mots à l'emporte-pièce, quels francs éclats de rire!

Quels rugissements aussi! Car le mot est historique et nous le tenons de la bouche même de Monseigneur. Pour lors, ce n'était pas, il est vrai, en son bureau, mais dans une assemblée d'évêques, d'archevêques, peut-être de cardinaux. Pauvre prélat de la Maison de Sa Sainteté, mais ordonné *titulo patrimonii*, Mgr Graffin pouvait, quand il voulait, et savait, quand il le fallait, hausser la voix. "Écoutons, disait alors son vieux camarade, devenu le cardinal Charost, écoutons rugir le lion de Numidie!" "Le lion de Numidie!" Ces mots feraient bien, comme en exergue de médaille, au bas du beau profil, pris justement en des mois où il avait laissé pousser les belles boucles de ses cheveux d'argent, qu'il baptisait en riant, de "gallicans". Ce lion, d'ailleurs, ne se contentait pas de rugir: il savait aussi se défendre. Un folliculaire du nom de Bonnefon s'en était pris successivement à plusieurs hauts personnages ecclésiastiques. Ils avaient fait gros dos. Il s'en prit à Mgr Graffin. La riposte fut immédiate: action en justice, procès gagné, 10.000 francs de dommages et intérêts, que Monseigneur alla aussitôt porter à l'archevêché: premier versement destiné à fonder une caisse pour la défense du clergé diffamé.

Le cardinal Baudrillart, recteur de l'Institut Catholique de Paris, parle plusieurs fois dans ses *Mémoires* de son ami Mgr Graffin[22].

Ces anecdotes embellissent l'homme et lui laissent toute sa grandeur. Quand on apercevait ce prêtre à la haute stature, à la tête chenue, pensive, faisant, les mains derrière le dos, ses allées et venues

---

[22] "R. Graffin, brusquement transporté dans une clinique pour y être opéré d'une hernie étranglée, (il) avait caché son mal à tout le monde, même à son médecin; il a fait preuve d'un grand courage pendant l'opération: comme on ne pouvait pas l'endormir, il récitait les psaumes en hébreu pour ne pas crier... Pourrai-je avoir autant de courage que lui? Original, très original, mais vraiment un homme" (*Mémoires*, 1939-1941, p. 59, 60; cf. p. 65, 776, 783, 787).

quotidiennes entre son bureau et son appartement, — appartement d'une simplicité évangélique, ce 47, rue d'Assas, dont il ne bougea pas durant quarante ans, qu'il ne quitta qu'en 1939 pour obéir, — on ne pouvait s'empêcher soi-même de penser et d'admirer.

Ce prêtre, tout en étant le saint prêtre qu'il fut, aurait pu, s'il l'eût voulu, prétendre à une situation aux yeux du monde, même du monde ecclésiastique, tout autrement brillante. Il avait tout pour lui: famille, fortune. Il avait à tous les degrés de la hiérarchie, voire au sommet, de hautes amitiés romaines et françaises. Dès 1897 il était nommé Camérier de Sa Sainteté et décoré de la Légion d'Honneur, à l'occasion de sa nomination d'ablégat de Léon XIII pour porter la barrette au Cardinal Labouré, son ancien évêque au Mans, devenu archevêque de Rennes. En cette qualité il participe à la dernière cérémonie concordataire de la remise de la barrette par le Président de la République le 20 mai 1897. Il sera nommé Prélat de Sa Sainteté le 23 juin 1907. Ainsi la *carriera* devant lui était ouverte.

Mais, dès 1880, à vingt-deux ans, à Rome, une idée l'avait pris: servir l'Église en cet Orient dont elle-même sur terre est venue: il y sacrifia tout.

Lui-même a raconté comment, en 1895, il eut la joie de revoir, pour la première fois après sa consécration épiscopale, l'ami des années 80 qui, avec Dieu, est à l'origine de cette vocation orientale, Mgr Doulcet, évêque de Nicopolis, partant en Bulgarie. Le premier tome de la *Patrologie* venait de paraître:

> J'ai pu, disait Mgr Graffin, lui présenter ce premier volume, fruit de tant d'efforts. En me donnant la main pour me dire adieu, ou au revoir, il a bien voulu me répéter que chacun des volumes que j'arriverais à publier serait un missionnaire en Orient pour y vivre et y travailler toujours. C'est cette pensée qui me soutiendra au milieu de ce long et parfois si pénible labeur, désormais l'oeuvre de ma vie[23].

L'oeuvre de sa vie, il la réalisa. Les années 1926-1931 furent décisives. Il eut enfin ces caractères slavons et géorgiens qui complétaient son matériel. En 1927, l'Université d'Innsbruck lui décernait le titre de *Doctor honoris causa*. Le vieux lutteur encourageait ses soldats: "Nous allons gagner!" Des collaborateurs de marque s'agrégeaient à son équipe. Les chiens étaient sur la bonne voie: "Je sonne, disait-il, le bien-aller!" (En souvenir des chasses à courre de Marchevert)[24].

---

[23] R. Graffin, *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris,* 1895, p. 296.

[24] Témoin cette lettre du 29 juin 1915 à M. le Ministre de l'Agriculture: "Je soussigné, Graffin René, chevalier de la Légion d'Honneur... a l'honneur d'exposer ce

C'était en 1939 30 volumes de la *Revue de l'Orient chrétien* et 25 tomes de la *Patrologia Orientalis* en 123 livraisons. L'oeuvre continue.

En janvier 2000, la PO compte 215 livraisons en 48 tomes. Elle a été confiée à l'Institut Pontifical Oriental de Rome sous la direction du Père René Lavenant, S.J., ancien élève diplômé de l'École Pratique des Hautes Études (1959-1961) qui, après avoir enseigné l'arabe a Beyrouth, a été, en 1980, appelé à Rome pour enseigner le Syriaque à l'Institut Biblique et à l'Institut Oriental.

Sans doute cette collection n'est pas la seule au monde, tous les connaisseurs consultent le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* publié par les Universités de Louvain et de Washington. Le fondateur de la PO René Graffin et celui du CSCO Jean-Baptiste Chabot, tous deux prêtres tourangeaux des vignobles de Vouvray-Sainte-Radegonde, avaient collaboré ensemble à leurs débuts; leur séparation par la suite, si elle fut, en son temps, pénible et retentissante, a été, somme toute, bénéfique, puisqu'elle a doublé le nombre des éditions. Et voici qu'après leur séparation brutale de 1903, elles se rapprochent maintenant: dès avant la guerre de 1940, le CSCO imprimé d'abord à l'Imprimerie Nationale et édité chez Poussielgue, avait émigré en 1935 à Louvain pour y subir la destruction par la guerre en 1940 et renaître de ses cendres, avec le succès que l'on sait, sous l'impulsion de son éminent directeur, M. le chanoine Draguet, imprimée à Louvain à l'Imprimerie Orientaliste dirigée par M. Peeters de renommée mondiale. La PO y est aussi imprimée depuis 1958, et ce sont les Éditions Brepols de Turnhout qui en assurent la diffusion, après la mort prématurée de Jacques Firmin-Didot.

DIRECTEUR DE LA SOCIÉTÉ ANTIESCLAVAGISTE

Le travail des éditions de la *Patrologie Orientale* et de la *Revue de l'Orient chrétien* étant devenu de plus en plus absorbant, Mgr Graffin

---

qui suit: En vertu d'une autorisation qui lui a été accordée l'hiver dernier, il a pu chasser le sanglier dans les bois de Marchevert et de la Croix du Bois, appartenant en partie à lui et en partie à son frère, M. Graffin Roger, membre correspondant de l'Académie Nationale d'Agriculture, et situés communes de Conflans, Semur et Montaillé, arrondissement de Saint-Calais, département de la Sarthe. Il a détruit ainsi seize gros animaux. Néanmoins les sangliers se sont encore multipliés et le 20 et 21 juin il a tué dix-sept marcassins qui s'étaient introduits dans un champ de blé entouré de grillages et attenant à l'habitation de Marchevert. Il demande qu'il lui soit accordé une nouvelle autorisation lui permettant de chasser le sanglier avec dix fusils sur les bois de Marchevert...".

donna sa démission de professeur de syriaque et d'hébreu, en 1909. Il avait enseigné 23 ans le syriaque et 16 années l'hébreu depuis le départ de Loisy, et il fut nommé Directeur de la Société, dont il fut, près de trente ans (1909-1938), le directeur et l'ardent propagateur. En cette qualité, il avait chaque année à organiser la quête du jour de l'Épiphanie pour les missions françaises d'Afrique. Sachant combien diffèrent en portée une circulaire tapée et une lettre autographe, il s'astreignait chaque année à écrire de sa main, aux quelque cent évêques de France et des colonies, les lettres où il invitait et les lettres où il remerciait. Ce sont des millions qu'il recueillit ainsi, et le montant des quêtes, conduites avec ce dévouement, alla croissant d'année en année.

Sa piété personnelle avait des formes touchantes. Au voyage qu'il faisait tous les ans à Rome, pour rendre compte à la Propagande de la quête de l'Épiphanie et porter au Pape les deux volumes, dûment reliés en maroquin blanc et timbrés à ses armes, de la *Patrologie* et de la *Revue*, il ne manquait jamais d'aller à Saint-Jean-de-Latran s'agenouiller, puis baiser la dalle où, au *Procumbant omnes*, à son ordination sacerdotale, il s'était tout de son long prosterné. Pendant ses dernières années, sa promenade du dimanche était un pélerinage à Notre-Dame-des-Victoires. A la porte il regardait les mendiants, tendait l'oreille, pour bien voir l'attitude, saisir le ton à prendre en sa requête à la Vierge. Et, sa demande faite, il allumait dévotement deux petits cierges.

AU SECOURS DES ARMÉNIENS ET DES GÉORGIENS

Cette piété tenait son coeur ouvert. Ce n'était pas seulement aux littératures chrétiennes orientales que Mgr Graffin portait intérêt, mais bien à tous ses frères, les chrétiens orientaux. Il alla défendre avec Paul Doumergue les Arméniens à Genève, en 1923 pour protester contre leur génocide de 1916-1918.

Il prit également en mains la cause des Géorgiens. Ceux-ci lui en furent si reconnaissants que, pour ses quatre-vingts ans, ils lui offrirent un album, contenant quatre-vingts signatures des plus illustres représentants de la nation géorgienne exilée, porté par le Prof. E. Takaïchvili, représentant l'ancien président de la république géorgienne, d'anciens ministres, généraux, princes, médecins, etc. que Mgr Graffin avait visités et secourus dans leur exil à Leuville-sur-Orge (Seine et Oise).

Si l'on avait tenu diaire des visites qu'il reçut, plus de trente ans durant, en son bureau obscur, à côté des noms les plus éminents dans la science française et internationale, ce sont les noms des plus hauts dignitaires des Églises orientales, unies et non unies, syrienne, arménienne, géorgienne, éthiopienne, qu'on y retrouverait. Et — ce n'est pas le moins touchant — on y retrouverait aussi les noms, moins reluisants, de jeunes savants en quête d'appui, voire de pauvres diables. Au cours de sa longue vie, Mgr Graffin refit souvent un de ses premiers gestes d'enfant: pour initier son aîné à la charité chrétienne, — René n'avait pas encore alors tout à fait l'âge de raison —, sa mère avait muni son porte-monnaie et l'avait emmené avec elle en sa tournée de bienfaisance. Au premier pauvre visité, le moment venu de laisser une aumône, René vide d'un coup le porte-monnaie. Sa mère le vit, ne dit rien, mais au second pauvre, les bonnes paroles une fois dites, elle invita René à donner de sa bourse. René, désappointé, ne put que montrer son porte-monnaie vide. Mme Graffin fit l'appoint, mais, en revenant, elle sut faire comprendre à l'enfant que charité doit, pour durer, savoir prévoir et calculer.

Car son oeuvre continue. Dieu fit la grâce à ce descendant de gentilshommes terriens, qui savent comment on fonde, de mourir avec l'assurance que son oeuvre durerait sous son nom, léguée à quelqu'un de son sang. Monseigneur y avait pourvu dès 1931. En mars 1938 lors d'une opération qu'il eut à subir, il eut la consolation de recevoir l'Extrême-Onction des mains de son neveu, de son successeur, le père François Graffin. Dès lors il attendit avec une patience et un abandon qui édifiaient tous ceux qui le voyaient. "Quand Dieu voudra, comme Dieu voudra", répétait-il, comme Pie XI le disait.

A son dernier voyage à Rome en 1937, le Pape lui avait dit: "Quand vous apprendrez ma mort, alors cirez vos souliers"[25].

[25] On lit dans "*Les Carnets du cardinal Alfred Baudrillart* parus en 1996, (1936-39), p. 681: *5 décembre 1937.* — Mgr Graffin, arrivé à Rome avant-hier au soir, vendredi, m'apporte d'assez mauvaises nouvelles du Saint-Père. Il avait obtenu, non sans quelque résistance du maître de chambre, mais sur mot du pape qui s'intéresse à ses travaux, une courte audience personnelle pour mercredi. Il trouva le pape qui se préparait à se rendre à l'audience des jeunes mariés, mais en pleine crise de suffocation. D'une voix haletante, entrecoupée, le visage angoissé, il dit en italien à Mgr Graffin: "Je ne peux pas, j'aurais voulu... c'est impossible que je vous parle... je bénis votre oeuvre et tout ce que vous voulez". Seul le regard était bon. Quatre étaient là pour porter la sedia gestatoria, deux autres pour soutenir le pape et l'empêcher de tomber. Mgr Graffin, très ému, n'osa rien dire et se hâta de se retirer, faisant ses trois génuflexions. Ce spectacle l'avait tellement impressionné qu'il en demeura hanté, ne put dormir de la nuit et se décida à repartir pour Paris, dès le lendemain jeudi".

La guerre en 1940 l'obligea à quitter Paris pour Sainte-Radegonde, où il demeura inquiet et souffrant. Il fut emporté en quelques jours par une crise d'urémie et mourut le vendredi 3 janvier 1941. Les obsèques eurent lieu à l'église de Sainte-Radegonde le 7 janvier 1941, présidées par Monseigneur Gaillard, archevêque de Tours, assisté par le chanoine Chevalier représentant le diocèse du Mans, dont Mgr Graffin était chanoine d'honneur. Le cardinal Baudrillart, recteur de l'Institut Catholique de Paris, avait délégué Monsieur Robert, sulpicien, professeur d'hébreu. L'abbé Maurice Brière avait pu venir, mais Mgr Grébaut qu'on n'avait pas pu avertir écrivit des lettres pleines de coeur pour son bienfaiteur si aimé. La famille était peu nombreuse à cause de l'absence de trois neveux prisonniers et en raison du froid rigoureux.

Des lettres touchantes furent envoyés. Citons le témoignage de Louise Vétillart, religieuse du Sacré Coeur, sa nièce et sa filleule, alors à Rome au secrétariat général:

> Lors d'un de ses derniers voyages à Rome, mon parrain me disait: "J'ai été faire mon pélerinage à Sainte-Claire (église de son séminaire) et là, en jetant un regard sur ma vie sacerdotale, j'ai pu me rendre le témoignage que pour ce qui est du service de l'Église, j'ai bien tenu mes engagements; pour ce qui concerne la vie de piété, je ne pourrais en dire autant" ... loyauté et simplicité de cette âme que je connaissais d'autre part si fière et si forte de caractère... "Quand j'ai quelque souci ou que je crains les jugements de Dieu, je vais à Notre-Dame-des-Victoires, et, comme ma mère faisait autrefois, je mets un cierge; alors je pars tranquille, car lorsqu'on se confie en la Ste Vierge, tout va bien et l'on n'a jamais peur de se confier à elle" ... — Souvent en plaisantant il nous disait: "Moi, si je m'étais fait religieux, je n'aurais jamais pu rester dans un couvent, car je n'aurais jamais pu obéir" (et je crois que c'était un peu vrai) ... — Après une retraite qu'il fit une dizaine d'années avant sa mort, il voulut se mettre sous la direction du Père Jean Vincent Bainvel, S.J. et suivre ses conseils en tout ce qui concerne sa vie spirituelle, "car ainsi je suis tranquille". Or, avec ce même Père, il avait eu jadis d'assez vives discussions théologiques, "mais j'aime beaucoup ses livres de piété, alors je me confie en lui".
>
> Pour tous les membres de sa famille, son affection et son dévouement était sans bornes, bien que parfois sa manière très catégorique et absolue de dire ce qu'il pensait a pu parfois donner le change sur ses vrais sentiments. Ce qui le préoccupait avant tout, c'était que tous restent fidèles aux traditions de foi et d'honneur de la famille, en restant franchement chrétiens, sans compromis et sans respect humain.

Il faudrait citer encore les lettres de Mgr Lagier, directeur de l'Oeuvre d'Orient, son ami de toujours, Monsieur Pressoir, sulpicien, son ancien élève, Mgr Dahane, chargé des fidèles chaldéens alors en

petit nombre, de M. Froidevaux, doyen de la Faculté des Lettres de l'Institut Catholique de Paris, de M. Lefebvre, directeur de la Typographie Firmin-Didot, de Mme Décanosi représentant les notables géorgiens en exil, etc. sans oublier le cardinal Henri Gasparri, neveu de l'illustre Cardinal Pierre Gasparri.

Louis Mariès, S.J. (†)
François Graffin, S.J.

42 rue de Grenelle
F-75343 Paris, Cedex 07

Howard Jacobson

Antoninus and Judah the Prince

In one of the many conversations between "Antoninus" and Judah the Prince recorded by the Talmud, the emperor, who is behaving in a rather servile manner before the Rabbi, remarks, "I wish I could serve as your mattress in the world-to-come" (*Avodah Zarah* 10b)[1]. Strikingly, at about the same time as this conversation is set (end of second century), another work, whose provenance is uncertain but could be of Syro-Palestinian origin, makes use of the same image. In the apocryphal *Acts of John*, Jesus recites a hymn to his apostles, in which he remarks, "I am your mattress; rest on me" (96, lines 9-10: στρωμνήν με[ν] ἔχεις, ἐπαναπάηθί μοι)[2]. It is of course possible that this is no more than a coincidence, but the sentiment is scarcely a topos; I know no other examples. Thus, it seems possible that the Rabbis deliberately took a Jesus-saying and assigned it to the Roman emperor. They will undoubtedly have had tendentious ends, but it is not clear what these will have been.

University of Illinois
Urbana, IL 61801
707 S. Mathews St
U.S.A.

Howard Jacobson

[1] L. Wallach, JQR 31 (1940-41) 259-286, analyzes the Talmudic interchanges between Judah the Prince and Antoninus, but does not discuss this statement. S. Krauss, *Antoninus und Rabbi* (Vienna 1910) 49-50 (with note 4) discusses this passage briefly and sees some possible magical element in the narrative.

[2] See *Acta Iohannis*, edd. E. Junod and J.-D. Kaestli (Turnhout 1983: CC, ser. Apocryph. vol. 1), 205.

Aethiopica

Ewa Balicka-Witakowska, *La Crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'Antiquité tardive* (Bibliotheca nubica et aethiopica 4), Warszawa – Wiesbaden 1997, pp. XI-188 con tav. a colori e b.-n.

La "periferia", a causa della sua lontananza geografica dal centro, si sa, è più propensa a conservare le forme tradizionali assunte in passato da un centro di propulsione; qualora gli eventi storici staccano una geografia da un passato centro, il mondo periferico, divenuto isolato, rivitalizza storicamente e più autonomamente le forme archetipe un tempo assunte. All'interno degli studi etiopici era nota la sorprendente scena della crocifissione senza Gesù Cristo inchiodato al legno. La scena è trasmessa da una serie di manoscritti (si tratta per lo più di Evangeliari) che conservano a tutta pagina questa enigmatica quanto provocante scena che consta dei seguenti elementi: 1) la croce (latina), 2) l'agnello (posto sull'asta verticale con variazioni di supporto e direzione); 3) i due ladroni (incorniciano, su ambo i lati, la croce di Cristo); 4) il sole e la luna (nel coronamento superiore della scena con variazioni di campi); 5) l'uomo con la lancia e il suo simmetrico con la spugna, sul lato opposto).

Tale iconografia era di certo conosciuta, e molto inchiostro versato su d'essa (le opinioni esegetiche passate sono vagliate attentamente nelle pp. 23-30, con una propensione da parte dell'A. verso il pensiero di M. Heldmann e C. Lapage), ma una dettagliata analisi dei singoli elementi della scena, sia all'interno dell'orizzonte dei mss etiopici, sia con un'ottica volta ad altre testimonianze monumentali, pittoriche o d'oggettistica minuta, restava ancora da farsi. Inoltre, ed in aggiunta all'analisi propriamente tipologica, restava il senso della scena e la peculiare importanza che essa assumeva all'interno della miniaturistica etiopica. L'A. ha affrontato questa differenziata gamma d'interessi e semantiche e ne offre i risultati in quest'opera che rappresenta la versione definitiva della sua testi di dottorato sostenuta ad Uppsala nel 1993. I mss considerati sono 13 e databili dalla fine del XIII al XV sec. (alcuni d'essi portano la data). Vista la carenza di studi prettamente paleografici sulla scrittura etiopica (solo nel 1988 è apparsa la *Paläographie* di S. Uhlig), le date non possono essere ulteriormente affermate, né può asserirsi con certezza la contemporaneità della miniatura allo scritto; l'A. accetta, comunque questa contemporaneità (su cui convengo), almeno come ipotesi di lavoro allo stato attuale. All'interno di questi studi incipienti è da riconoscere la mancanza, almeno fino ad oggi, del rinvenimento di un sicuro

scriptorium (cf. p. 125, n. 8 per l'ipotesi di uno *scriptorium*, sostenuta da Chojnacki), o di una bottega di miniatura (a questa prima parte del libro vanno aggiunte per completezza le pp. 123-133, ove l'analisi paleografica trova posto, con l'aggiunta del frammento di Londra, datato al XIV-XV sec.; resta da chiedersi, però se i *folia* del ms *IES 2475* sono di pergamena? Opto per una risposta positiva, desumibile dalla nota 62 a p. 13), pur se analogie e similitudini sono rinvenibili. In questo quadro, dunque, l'A. riconosce (p. 9, n. 34) che le scene riportate seguono la data dei mss; a volte, la datazione della miniatura viene confermata dall'analisi iconografica che si attua. È lodevole la presentazione con tavole a colori per le miniature, anche per apprezzare la vivacità delle immagini e le differenze cromatiche dei campi e dei bordi, elementi presenti nell'analisi accuratamente condotte (l'acuta analisi a pp. 60-67 della miniatura appartenente al ms *Mayam Qohayn*, la VI, non può essere facilmente seguita sul formato offerto; un dettaglio dello "uccello chiuso nella gabbia" sarebbe stato auspicabile); stimolante è l'hapax iconografico dell'effusione di sangue nella II (*Evang. di Hayq*) cui si dà una spiegazione da noi condivisa (il miniaturista ha voluto avvicinare la crocifissione simbolica al racconto evangelico); ancora interessante, e resta unica apparizione, nella IX (*Evang. di Zir Ganila*), la presenza delle anime dei ladroni sostenute dai rispettivi angeli, cui si dà un'ottima esegesi a pp. 78-82; molto singolare, parca nella sua espressiva semplicità, la XIII (*Evang. Di G. Giyorgis*).

Il cap. III è l'anima del libro. La ricerca delle fonti, tanto letterarie (patristiche), quanto artistiche, è il filo che sostiene tutto il forbito raccolto avanzato dall'A. per creare un ambito semantico che abbracci la rappresentazione. Gli elementi della scena su indicati, prima individualmente, poi a gruppi (creando così dei motivi tipologici), vengono ritrovati nelle testimonianze antiche, si da riportare il tipo della crocifissione etiopica in un ambiente culturale tardoantico. Un caso particolare, questa volta il raffronto è con un'opera a Venezia, riveste la composizione presente su una colonna del ciborio a S. Marco (tipo di crocifissione con agnello, pp. 95 e ss.; non si trova una complementare analisi sulla scrittura che accompagna il rilievo veneziano, visto che molto si discute sulla data). Si prendono in considerazione nel cap. V altre comparazioni con motivi iconografici (croce-busto di Cristo) desunte dalle ampolle (Monza, Bobbio, Stoccarda, Berlino), da braccialetti, medaglioni, etc., sempre tese a ricercare una completezza sul senso della dimensione sacrificale della crocifissione con agnello. Sia nel III, come nel V cap. sono tanti i testimoni che il testo ne risulta appesantito: forse una enucleazione più succinta avrebbe giovato alla fondatezza della ricerca. Quanto è il risultato raggiunto, vale a dire la radice antica della raffigurazione etiopica trasmessa dalle miniature, si tenta di riportarlo ad un possibile archetipo (pp. 115-118) di crocifissione dipinta su legno, d'origine palestinese, facilmente trasportabile e commerciabile (stimolante, a mio avviso, l'ipotesi

formulata da Lepage, p. 118, n. 11, che vede, sempre in miniatura, la possibilità di una mediazione pel tramite di un manoscritto greco).

L'opera di E. B.-W. contribuisce in modo essenziale non solo all'intelligenza teologica della chiesa etiopica, ma riafferma il ruolo non secondario della periferia geografica nel processo di conservazione di antiche tipologie tardoantiche.

V. Ruggieri, S.J.

Archaeologica et iconica

Aa. Vv., *Lumière et Théophanie: l'icône, Connaissance des religions*, hors-série, décembre 1999, Bayeux 2000, pp. 326 + illustrations en couleurs et en blanc et noir.

L'icône est le symbole vivant d'une présence qui ouvre une brèche sur l'Absolu et le miroir d'un prototype éternellement jeune du divin Logos dans son incarnation, se différenciant ainsi radicalement de toute autre forme d'art, aussi géniale soit-elle; ainsi M. Bertrand dans son "Avant-Propos" (pp. 3-5, ici p. 3). Sur ces prémisses, on cherche à parcourir tout l'horizon esthétique-spirituelle qui caractérise le monde de l'icône, longtemps ignoré, puis redécouvert dans la Russie de Nicolas II et finalement reconnu, même par des Occidentaux tels que Congar, Bouyer et Schönborn, comme partie intégrante du christianisme (pp. 4-5).

F. Boespflug dans "Le decret de Nicée II sur les icônes et la théologie française contemporaine" (pp. 7-23), relève que les grands noms de la théologie française, dont Congar peut servir de confirmation, n'ont consacré à la théologie de l'icône qu'une part infime (p. 19). Dans la théologie de langue allemande, en dépit de l'oeuvre monumentale de H. U. v. Balthasar, traduite en français sous le titre: *La gloire et la croix*, Paris 1962-1983, K. Rahner n'a consacré que deux textes à la théologie de l'image (p. 20); mais c'est oublier la place centrale de la théologie du symbole chez ce théologien.

Ce qui, il y a une quarantaine d'années, était encore le domaine réservé de quelques spécialistes byzantinologues ou slavisants, à cause de la Renaissance qui avait laissé l'image même de l'homme obscurcie, acquiert aujourd'hui une vogue presque universelle: voilà la thèse de Nicolas Ozoline dans "La découverte de l'icône" (pp. 24-43). Pour saisir le message des icônes, on doit les placer dans leur juste milieu, celui de la liturgie de l'Église orthodoxe (p. 25). En effet, le contenu des icônes est celui de l'ensemble de la célébration liturgique, voire l'anticipation du ciel sur la terre (pp. 26s). Bien connu est l'enthousiasme d'Henri Matisse pour les icônes, découvertes durant son séjour en Russie en 1911 (p. 35). Remarquable aussi le témoignage de Julien Green à propos de la Vierge de Vladimir (p. 38), comme celui du pasteur calviniste J.-Ph. Ramseyer (pp. 39s). L. Ouspensky

croit que l'icône va vaincre le filioquisme et la doctrine de la grâce créée (p. 41). Bien que l'article de Nicolas Ozoline donne une intéressante palette d'exemples, il n'échappe pas à un certain triomphalisme / étroiture, parce que l'art occidental est identifié seulement avec celui de la Renaissance.

I. Baumer, dans "Les icônes et l'art religieux occidental" (pp. 44-66), affirme que c'est dans le contexte liturgique qu'on doit placer les icônes (p. 45). L'origine des icônes, selon l'auteur, se trouve en Orient (p. 47). Denys l'Aréopagite serait-il à l'origine de la perspective inverse (pp. 60-61)? Avec P. Florensky on devrait parler aussi du "temps inversé", c'est-à-dire, du but atteint vers son origine (p. 63).

André Paléologue, dans "Présence d'icônes en Occident" (pp. 67-84), note la continuité du canon iconographique dans les *Manuels*, mais aussi les tentatives des néo-icônes (pp. 74-75). L'art sacré de l'Église orthodoxe est essentiellement liturgique, nous dit Georges Drobot dans "La lumière dans l'icône" (pp. 85-92, ici p. 85). En effet, les mosaïques ou fresques ornant une église correspondent au programme idéal (p. 91). Dans "L'icône et sa raison d'être aujourd'hui" (pp. 93-121), Ludmilla Garrigou-Titchenkova affirme que "l'icône ne représente rien, elle *révèle*" (p. 94). Le fondement théologique de l'icône se trouve dans la double affirmation: "Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme — Jésus Christ mort et ressuscité" (p. 104). Quant à l'image, les textes principaux du Nouveau Testament sont Col 1, 15, 2 Cor 4,4, et Jn 14, 9 (p. 113). Pour les Pères, la théologie traite de la Trinité, pendant que l'économie traite de la présence de Dieu dès sa création (p. 113).

De la contribution d'André Chastel, "La persistance de la tradition byzantine dans l'art italien" (pp. 122-139), on relevera que soit l'iconostase dans le monde byzantin soit le rétable dans le monde latin font partie d'un ensemble (p. 125). Parmi les fameuses icônes, on doit mentionner l'icône de la cathédrale de Cambrai, remise au Légat du Pape en 1419 (mais le concile de Constance était déjà fini!, p. 136) et celle placée sur le maître-autel de l'église de la Salute à Venise (p. 137), ainsi que la *Vierge à l'Enfant* de Rico de Candie (ou Ritzos), actuellement à l'Académie à Florence (p. 139).

Alain Boureau, dans "L'Église franque et la controverse des images dans ses relations avec Byzance au IX[e] siècle" (pp. 140-157) traite de l'affaire de l'évêque Claude de Turin, court épisode iconoclaste (environ 824-827) en Occident (p. 140).

Selon Madame Fortunato-Theokritov, comme G. Morozoff le rapporte dans ses "Reflexions sur l'art de la peinture d'icônes" (pp. 158-166), le fondement de l'art de l'icône consiste dans la nécessité d'être fidèle à la tradition (p. 159).

À propos des grandes écoles iconographiques russes: celles de Kiev, Novgorod, Vladimir-Souzdal et Moscou, Pskov, Tver, les provinces du Nord, Iaroslavl, l'Ukraine et les écoles des Stroganov, de Palekh et de Mstera, Marianne Drobot, dans son article "Quelques écoles iconographiques russes (Kiev, Novgorod, Pskov)" (pp. 167-178), apporte des précisations très utiles.

Par exemple, au lieu d'école on devrait plutôt parler de "Pismo", c'est-à-dire la manière d'écrire l'icône, ce qui correspond au "style" en occident (p. 167). Placide Deseille attire l'attention, dans "La confession de la foi dans la tradition iconographique orthodoxe" (pp. 179-186), sur le fait que la représentation des conciles oecuméniques était placée dans un édifice appelé le Milion, point de départ des voies impériales (p. 180).

Le mystère de l'incarnation est la raison d'être des icônes, argumente l'Higoumène Barsanuphe dans "L'icône et les mystères christiques" (pp. 187-196), ou, en d'autres mots, puisqu'Il est devenu visible, on peut Le répresenter (pp. 188-190).

Dans "L'icône de la sainte Trinité d'Andrei Roublev et son contenu dogmatique" (pp. 196-215) Ludolf Müller réduit les différentes interprétations à quatre: Esprit – Père – Fils; Fils – Père – Esprit; Père – Esprit – Fils; et Père – Fils – Esprit (p. 197), sans se rendre compte que pour s. Justin, s. Théophile d'Antioche et s. Iréneé, — se référant en cela à Philon —, c'est le Logos, accompagné de l'ange de la création et celui du jugement, qui est représenté en Gn 18:1-16. Pour l'auteur, au contraire, l'ange du centre symbolise Dieu le Père, pendant que l'ange de droite serait le Fils, et celui de gauche l'Esprit (pp. 201-202).

À propos de "La peinture des icônes et le dogme de l'incarnation" (pp. 217-223), Egon Sendler nous rappelle que le Concile de Nicée II n'a pas touché aux questions concernant les obligations de l'iconographe, ce que fera le chapitre 43 du Concile de Moscou en 1551 [reproduit faussement comme 1666/7] (pp. 222-223; l'annexe à pp. 224-226).

L'icône de la Descente aux Enfers, dit Michel Quenot dans "La Résurrection: approche du mystère" (pp. 227-238), renvoie à celle de la Transfiguration (p. 231). Cette icône synthétise ainsi toute la première phase de la voie mystique, celle de la praxis où ascèse (p. 248).

Alors que dans l'art paléochrétien, la représentation par excellence d'Élie est celle de son ascension, comme on le voit, par exemple, sur la porte en bois de Sainte-Sabine à Rome, de 433, Éliane Poirot, dans "L'iconographie d'Élie à Kerith" (pp. 251-254), relève que la représentation d'Élie en contexte monastique le montre solitaire et nourri par les corbeaux, comme, par exemple, dans une grande icône sinaïtique, peinte vers 1200 (pp. 251-252).

"L'icône crétoise — un art byzantin en transition" (pp. 255-267) d'Alexandre Embiricos rappelle que bien avant la prise de Constantinople, le territoire de l'Empire s'était limité à la capitale et au maigre Despotat de Morée, de sorte que les foyers culturels se déplacèrent du centre vers la périphérie, vers la Crète et même en dehors des anciennes frontières (p. 255). L'étape finale se réalise vers le milieu du XVIIIe siècle à Zante, quand la peinture à la détrempe à l'oeuf est remplacée par la peinture à l'huile (p. 265).

Mahmoud Zibawi, "La peinture postbyzantine au Proche-Orient" (pp. 268-275), montre comment, après la chute de Byzance, une grande production d'icônes dans cette région prolonge celle qui se poursuit dans le monde

gréco-balkanique (p. 268). Les icônes d'Alep ne sont pas seulement des chefs-d'oeuvres de l'art syro-chrétien, mais occupent aussi une place d'honneur dans l'histoire de l'art post-byzantin (p. 274). En effet, comme le disent bien Ashraf et Bernadette Sadek dans "L'iconographie chrétienne d'Égypte et d'Éthiopie" (pp. 276-306), il n'y a pas seulement une iconographie byzantine et russe, mais aussi du Proche-Orient et nilotique (pp. 276-277). L'iconographie copte, quant à elle, remonte aux portraits de Fayoum (p. 279) et aux mystères d'Osiris (p. 284) si l'on veut comprendre un chef-d'oeuvre connue "Le Christ protégeant l'abbé Ména" (p. 285). Au contraire des icônes byzantines et russes, et en dépit de toutes leurs vicissitudes, les coptes ne représentent jamais la souffrance et l'angoisse, mais seulement la sérénité et la paix (p. 288), d'où la possibilité d'un "oecuménisme de l'art" au Proche-Orient (p. 289). Quant à l'Éthiopie, sa première icône, une *Vierge à l'Enfant avec oiseau*, motif originaire de l'Italie interprété dans le style éthiopien, fut peinte sous le roi Zara Yacoub (1434-1468) (pp. 299-300).

Utile enfin l'aperçu, "Des livres pour comprendre le monde des icônes" (pp. 307-318) de Michel Bertrand, même si, comme nous le savons maintenant, le P. Florensky ne meurt pas en 1943, mais en 1937 (p. 307).

E. G. Farrugia, S.J.

Dumbarton Oaks Papers 50 (1996), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1996, pp. VI + 400.

"L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudéra, Chypre: étude iconographique des fresques de 1192", pp. 1-137, lungo saggio di apertura, è un estratto della tesi di dottorato di A. Nicolaidès.

Questa chiesa, come molti sanno, è un monumento non eccellente in architettura (l'ultima mano muraria è avvenuta nel XVIII sec.), ma unico nella sua qualità pittorica ed iconografica. L'essere, dunque, questo saggio un estratto, comporta tutta la ricchezza della ricerca completa sul monumento tale da offrire una analisi dettagliata dei molti aspetti iconografici, supplita da una eccellente bibliografia (l'essere questa tanto estesa e usando abbreviazioni senza che vi fosse apposta una tavola per le più ricorrenti, rende difficile il rinvenimento del titolo intero dopo pagine di lettura). L'interno della chiesa monastica conserva 210 m^2 di affresco: si pensa che il lavoro pittorico sia stato effettuato nell'autunno del 1192 con una superficie quotidiana dipinta di 3 m^2 (è una stima di massima, o si seguono le giornate sulla parete?). La buona qualità dei dipinti ha creato l'epiteto de "il maestro di Lagoudera": e tale è, visti i risultati ottenuti, pur condividendo i dubbi (pp. 8-9) di una identificazione di questo con Teodoro Apsevdis (il pittore a lavoro nel 1183 nell'*Enkleistra* di Neofito il Recluso). Quanto varrebbe dire, inoltre, considerando che la "firma" del pittore a Lagoutera (foto 12, sotto il Battesimo, foto 67) non rende chiaro il nome, resta la differenza accertabile

nelle scritture utilizzate nelle due chiese. Si consideri, ad esempio, S. Antonio (foto 83-84, p. 118) presenta un cartiglio con una forte accentuazione delle rettrici; inoltre, l'*omega* del testo è quasi lunata, a 4 tratti, mentre il nome del Santo riporta la stessa lettera, angolosa, a 6 tratti. Di contro, la maestria grafica dell'*Enkleistra* si esercita anche con un *ductus* inclinato coesistente con quello diritto (foto 15). Uno studio più analitico sulla grande opportunità grafica offerta dal pittore (si pensa che fosse uno sola all'opera) avrebbe certamente arricchito il bagaglio di analogie e differenze fra scritture vicine nel tempo. L'analisi che A. N. porta per ciascun momento decorativo, sia esso scena o personaggio, è eccellente e completa. Certamente non il fondatore, ma il committente-donatore delle pitture fu Leone Authentos: si avanza l'ipotesi che il monumento abbia avuto una funzione funeraria. Certamente la liturgia è stata fonte ispiratrice per i cicli; anche l'agiografia e i menologi metafrastici hanno giocato il loro ruolo in questa bella pagina iconografica di fine XII sec. La presenza costantinopolitana, ancora viva e creatrice di letture e soluzioni fresche nell'iconografia e, infine, il legame che unisce questa chiesa alla capitale. Giustamente A. N. fa notare la presenza di "umanizzazione" nella pittura, qualità metropolitana che trova forse spunti più forti, anche emotivi, nel programma del naos. Non si può non esser grati all'A. per aver ridato lustro a questo gioiello, già conosciuto, è vero, ma ora meglio illuminato.

Segue il saggio di Ph. Grierson, "Six late Roman medallions in the Dumbarton Oaks Collection", pp. 139-145: si tratta di medaglioni da Costantino a Teodosio II, dai tipi conosciuti, ma ancora non editi. A. St. Clair, "Imperial Virtue: question of form and function in the case of four Late Antique statuettes", pp. 147-162 analizza un gruppo di quattro piccole statue, di cui una inedita (ossea, alta 19, 7 cm) e descritta come imperatrice o membro della famiglia imperiale. Non ci si ferma ad una mera analisi stilistica, quanto ad investigare quale possa essere stata la loro funzione semantica nell'età tardoantica. Si opta nel vedere un residuo di paganesimo e di culto imperiale nella persistenza di questi oggetti, segno evidente della elasticità religiosa in quel periodo. M. P. Speidel, "Raising new units for the Late Roman army: *Auxilia Palatina*", pp. 163-170 denota la presenza dei *Regii*, al tempo di Costanzo atta a favorire il recrutamento per rafforzare la fanteria. G. Greatrex e J. Bardill, "Antiochus the *Praepositus*: a eunuch at the court of Theodosius II", pp. 171-197: si analizza la carriera e il suo influsso sull'imperatore, benché fortemente osteggiato da Pulcheria, dell'influente Antioco, a Costantinopoli. D. H. Wright, "The inheritance of the papyrus style of illustration in early Latin literary codices", pp. 199-208: sul versante latino, pendant di quello greco analizzato da Weitzmann, l'A. individua una ripresa nel "codice" dello stile miniaturistico dei papiri (si perviene all'anno 400 circa nell'individuare la forma usuale del libro per i testi classici). Esempi si rinvengono nel *Virgilius Vat.* (*Vat. Lat. 3225*) che, sembra, abbia influito sul *Terentius Vat.* (*Vat. Lat. 3868*) la cui copia, d'età carolingia, conserva questo

stile antico. Secondo R. F. Taft, S.J., "Byzantine communion spoons: a review of the evidence", pp. 209-238: l'usanza della partecipazione alle specie consacrate, per i laici come per gli "ordini" minori dei chierici, era l'intinzione per mezzo del cucchiaio. La pratica non è attestata per l'epoca antica, anche se il rinvenimento dei tesori argentei databili al VI e VII sec. prevedono eleganti cucchiai recanti iscrizioni religiose. L'analisi diacronica attuata da R. F. T. sui testi medievali arriva al VII sec. a ricordare, in Palestina, l'uso di un cucchiaio per la comunione dei sacerdoti (in questo caso, uno stilita che resta, comunque, sulla colonna [p. 220-1]), fino all'XI sec., quando l'uso divenne comune, pur se persistevano casi ove si offriva la comunione con le mani (p. 227-8). Th. S. Mantopoulou-Panagiotopoulou in "The Monastery of Aghios Menas in Thessaloniki", pp. 239-262, riprende le testimonianze finora conosciute relative alla chiesa di S. Mena a Salonicco e tenta di situare il complesso in quel quartiere così laborioso e sincretistico che fu quello sito fra il porto dell'antica città e il mercato. Non solo, dunque, il significato urbano della chiesa, ma anche le preesistenze (abside, decorazione architettonica) portano giustamente l'A. a interrogarsi sulla continuità o meno dell'attuale edificio rispetto all'originale. Quanto a P. Hatlie, "The politics of Salvation: Theodore of Stoudion on martyrdom (*Martyrion*) and speaking out (*Parrhesia*)", pp. 263-287, scevrare la figura dello Studita da appendici secondarie e collocarla nel giusto posto — e fondamentale — all'interno della crisi iconoclastica e della polemica moechiana, è ciò che si offre in queste pagine dense e sostenute dalla capillare conoscenza delle catechesi e lettere del monaco costantinopolitano. Il genio studita si intravede anche in questo caso, ove Teodoro si appella all'ideale immagine dell'esistenza cristiana (martirio e franchezza nel parlare): il consolidamento del suo gruppo e della sua posizione è sottinteso in questi suoi reiterati appelli che, da dire, trovavano anche terreno veritiero sulla base delle traversie da lui sostenute.

In N. Kavrus-Hoffmann, "Greek manuscripts at Dumbarton Oaks: codicological and paleographic description and analysis", pp. 289-307, il materiale in esame riguarda il deposito dei mss greci a Dumb. Oaks Center. Si tratta di un lezionario, pergamenaceo, *cod. 1*, d'origine costantinopolitana, XI sec.; un salterio, odi e Nuovo Testamento, *cod 3*, pergamenaceo dell'XI sec., con restauro e aggiunta (per il Nuovo Test., alla fine, dei fogli cartacei del XV sec., lavoro fatto bene, forse a Salonicco); Vangeli di Luca e Giovanni, *cod. 4*, pergamenaceo del XIII sec., forse di origine costantinopolitana, con scrittura arcaicizzante e un gruppo di miniature (più tardive), forse del XIV sec.; frammento di lezionario, *cod. acc. N° 79.31*, solo 2 fogli di pergamena, metà dell'XI sec. C. Rapp, "Figures of female sanctity: Byzantine edifying manuscripts and their audience", pp. 313-344 [con due appendici]: la costruzione di un libro, in questo caso di codices hagiographici di XIV-XV con uno datato al 1616, è una intenzionale impresa a carattere sia ideologico quanto pedagogico tessuta dall'autore (o committente), e quando la raccolta agiogra-

fica annovera *Vitae* di sante donne, le tipologie ideologiche rispondono ad una specifica richiesta delle comunità cui il testo è destinato. C. R. entra egregiamente a districare questa sottile analisi, offrendo, in aggiunta, delle preziose tavole comparative per i 6 mss scandendoli sulle quotidianità celebrative del Metrafraste e del menologio imperiale. Pur se tardi apparso nell'iconografia, la figura dell'arcangelo rivestito di poteri esorcistici è ben documentato nella chiesa della Vergine Chrysaliniotissa a Nicosia (una grande icona, 1,90 per 1,85 m, rappresenta Gabriele ὁ Ξορινός [che manda in esilio; qui il gioco terminologico e teologico fra ἐξορίζω – ἐξορκίζω]), S. Gabelič, "The Archangelos Xorinos, or the Banisher", pp. 345-360. La funzione esorcistica esercitata dall'Arcangelo è propriamente analizzata dall'A. che corrobora la sua ricerca con ottimi riferimenti testuali. Per l'ambito archeologico, alla fine, si trovano: M. A. Alexander, A. Ben Abed-Ben Khader e G. P. R. Métraux, The Corpus of the mosaics of Tunisia: Carthage project, 1992-1994, pp. 361-368; A. St. Clair, "Evidence for Late Antique bone and ivory carving on the northeast slope of the Palatine: the Palatine east excavation", pp. 369-374; S. T. Stevens, "A new Christian structure on the outskirts of Carthage: a preliminary report on the 1994 excavations at Bir Ftouha", pp. 375-378. In aggiunta, alla fine del volume, utili sono gli indici di DOP 41-50 per gli anni 1987-1996.

V. Ruggieri, S.J.

Yizhar Hirschfeld, *The Early Byzantine Monastery at Khirbet Ed-Deir in the Judean Desert: the Excavations in 1981-1987* (Qedem, Monographs of the Inst. of Arch., the Hebrew Univ. of Jerusalem, 38), Jerusalem 1999, pp. XII-180, con tavole a colori e in bianco e nero.

Il volume presenta i risultati del lavoro archeologico intrapreso nel 1981 e terminato nel 1987 da Y. H. sul sito di Khirbert ed-Deir. Posto nella parte centrale del Nahal 'Arugot (30 km a sud di Gerusalemme), le rovine, perché isolate e inaccessibili, hanno conservato in buona parte la loro integrità. Il monastero si stende sul versante ripido di una gola e si eleva su tre diversi livelli grazie a terrazzamenti ed architetture a metà cavità naturali e strutture di sostegno. Una frana, infatti, della parete rocciosa con funzione di copertura della chiesa dette luogo a una ristrutturazione degli ambienti sottostanti. Sia stata questa causata da terremoto o da cedimento naturale del calcare, di fatto l'impresa di erigere un monastero (esso appartiene al tipo "cliff-side" presente in quella geografia) richiese una grande capacità finanziaria, considerando appunto la geografia e il decoro profuso. Va notata, anzitutto, la scelta metodologica di Y. H. nella presentazione dei risultati: accuratezza non solo nelle linee generali, ma anche precisione per i dettagli (la prima parte, pp. 9-95, di sua mano) rende lineare e leggibile la descrizione degli ambienti, delle tecniche, del materiale costruttivo e delle varie ipotesi di

ricostruzione dei vani. Rilevante è il sistema di approvvigionamento idrico sui vari livelli, ma di notevole interesse è l'annotazione fatta a proposito del residuo, e suo uso, nella piscina della zona residenziale alta. La conoscenza che l'A. ha del territorio e la sua competenza sul campo rendono l'opera ricca ed interessante. In aggiunta, mi preme sottolineare il taglio "regionale", provinciale, che l'A. assume nell'esegesi dei dati recepiti dagli scavi: questo taglio metodologico inerisce perfettamente alla geografia storica ed in essa si trovano soluzioni che diversamente possono diventare speculazioni tipologiche (non convince, tuttavia, quelle "suffrage masses on anniversaries" a p. 103, n. 45 riferendosi alle *Plerophoriae* di Rufus [I, 22 (422)] dove si parla di "commémoraison" monastica). Diversi collaboratori hanno apportato specifici contributi relativi a: iscrizioni, pavimenti musivi, decorazione marmorea, affreschi, ceramica, vetri e monete. Un ultimo capitolo, una ponderata valutazione dei dati, in precedenza singolarmente presentati, chiude il sipario su questa fondazione monastica. Molte ipotesi avanzate da Y. H. sono pienamente condivisibili, come anche alcuni dubbi: l'identificazione del nome (monastero di Severianus, discepolo di Sabas? p. 156), la persistenza del muro nella parte centrale della chiesa (p. 48), la ricostruzione del forno (pp. 74-76) è condivisa, come l'uso della scala di accesso alla torre e la funzione della torre stessa restano da vagliare, in accordo sul numero dei monaci, 50-70, (p. 161). Vorremmo avanzare dei suggerimenti che possono, se inquadrati giustamente nella geografia regionale, allargare la consistenza di un apporto oggettivo dei dati e porli su un terreno disciplinare più ampio. Accettando le date proposte per la fondazione e abbandono del monastero (fine V-inizi VI sec. per la fondazione e abbandono nel VII sec., subito dopo la conquista islamica), si ritiene che la buona sorte abbia arriso al sito per circa 150 anni. Il tipo di monastero, il prototipo è quello di Choziba, si ritrova in Isauria, ma non ad Alahan (p. 158; la pubblicazione citata conserva il nome di Alahan Monastır, ma non lo identifica con un monastero, a suo tempo ritenuto tale a causa della presenza del *paramonarios* nell'iscrizione [viene da pensare ad un santuario legato all'Arcangelo]), quanto al sito monastico di Aloda (nei pressi: M. Gough, *Anat. Stud.* 7, 1957, 153-161; Id., *Byzantinoslavica* 16/2, 1955, 210-211) che offre stretti paralleli al Khirbet ed-Deir. A proposito dei *loci* 28-29-30 (p. 164 e fig. 37), ci si poteva interrogare sul dove i monaci celebrassero la liturgia delle ore ed espletare momenti liturgici (E. Kurtz, in *Byz. Zeit.* 3, 1894, 168-170). Data la topografia del luogo, si potrebbe pensare al *locus* 28 come "nartece", luogo ove la comunità si congregava per i momenti liturgici (nel corso del commento, Y. H. non ha quasi mai considerato che i monaci avessero anche una vita liturgica ad intra del sito); per i *ll.* 29 e 30 viene alla mente il diakonikon, la prothesis, o lo skeuophylakion (Di Segni, p. 100, invoca la presenza di libri liturgici, ovviamente; questi, con i vasi, richiedevano un luogo specifico per la loro custodia). I *loci* sono fra loro comunicanti e la loro posizione ad ovest (ad est era difficile) inducono a queste possibilità. Benché scarso quanto rinvenuto

a proposito delle ceramiche, vetri e monete (quest'ultime in numero di due, di Anastasio e Giustiniano), i contributi sono estremamente utili anche per ulteriori comparazioni. Frammenti di affreschi sono stati rinvenuti in situ: ma pl. IV/1 non presenta frammenti di lettere affrescate? qualche nota anche sulla composizione chimica dei pigmenti sarebbe risultata utile. Qualche problema a proposito del marmo (tavola poligonale d'altare, un'altra polilobata, 2 frammenti di pluteo e una "marble-tablet" con 8 lettere [pp. 127-128: funzione sconosciuta: si potrebbe pensare ad un uso liturgico settimanale per la scansione delle mansioni?]). Giustamente l'A. conferma (p. 12) l'importazione del marmo; visto che i pezzi arrivano già finiti (p. 129), e su uno d'essi v'è anche l'iscrizione n° 2, sarebbe stato interessante individuare il tipo di marmo e possibilmente la cava d'esportazione, sì da visualizzare le relazione ad extra del monastero (o del suo fondatore). Le iscrizioni sono 4 (tre musive ed una incisa su marmo): la inter-disciplinarietà è d'uopo a riguardo.

R. Talgam affronta i mosaici e rileva la presenza delle iscrizioni (pp. 107-118); L. Di Segni pubblica le iscrizioni notando l'origine musiva (dunque, non incisa, delle lettere) ed incisa (su marmo, importato e rifinito: ma inciso anche nella stessa officina?). Talgam si districa bene con i motivi tipologici della decorazione musiva dando, cosa molto importante, la densità delle tessere per dm^2 ; ma, le tessere sono marmoree o calcaree? ritengo calcaree, vista la scarsità di marmo. L'iscrizione n° 1 (Di Segni, pp. 97-8) è posta orizzontalmente sull'apice est del tappeto musivo dell'ambiente centrale della chiesa che, così sembra (Talgam, 107-110), misura 4,8 per 6,4 m (si noti che si usano due formati diversi di tessere: 60-70 e 95-115 tessere per dm^2 ed il mosaico è contemporaneo alla costruzione della chiesa). Dalla fig. 2 a p. 108 (e fig. 37, p. 31) appare che il tappeto si allarghi ad est, nell'andare incontro alla recensione del santuario (v'è una differenza di larghezza nel tappeto musivo, o una distorsione fotografica?). Benché non in asse con l'ingresso del santuario, l'iscrizione è d'accesso al santuario, cioè, si pone in connessione con la liturgia dell'altare (eucaristica; Hirschfeld, p. 40). Ad una prima lettura, l'iscr. n° 1, la n° 2, la n° 4 (anch'essa musiva) mostrano uno stesso modello calligrafico (la *omicron a goccia*, la *mi*, la *omega*, *alpha*, *lambda*, *epsilon*, modelli rinvenibili in Asia Minore); la n° 1 e la n. 3° stanno in *tabulae ansatae* e lo scritto corre su rettrici di base; la n° 3 risente di una accentuata compressione del testo nello specchio epigrafico e presenta (dalla foto) un disordine di posa delle tessere, dal modulo orizzontale a quello misto-obliquo (l. 1 e l. 3 su YXA). Se si legge l'iscr. n° 1 nella sua funzione di scrittura esposta presso il santuario, credo che λαός sia da leggere "popolo, gente congregata" come nelle formule liturgiche (il μνήσθητι introduce la fase anamnetica nell'anafora, desiderio espresso anche nella iscr.) e nello stesso orizzonte semantico si legge ἐκλεκτός (come di membro di ekklesia). Ancora su questo piano di significato va a porsi χρηστότης (termine neotestamentario!, cf anche Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v.), piuttosto che postulare

a "very concrete, mundane meaning" (p. 98). L'iscr. n° 2, credo possa appartenere alla prima fase della chiesa e coeva col mosaico centrale; anticiperei la data proposta (seconda metà del VI sec.). Quasi certamente il bordo marmoreo apparteneva alla fascia esposta ad ovest, e si noti l'*incipit* con croce (unica evidenza nelle iscrizioni); legatura di MNH. Il marmo, si diceva, è stato importato; è da pensare anche la stessa incisione del testo? All'epigrafista spetta porsi questa domanda, visto che un altro stile è stato utilizzato per l'iscr. n° 3. Per questa il commento fatto è molto pertinente. La variante ἀναστήσονται (l. 9) per ἐγερθήσονται di I Cor. XV, 52 è stata forse condizionata dall'immaginario monumentale dell'Anastasis di Gerusalemme? Comunque, resta una variante da registrare, considerata la data dell'iscrizione (forse fine V – inizi VI sec.), e anche perché in I Cor. XV, 51, in *apparatus*, appare l'uso di ἀνίστημι (ἀναστησόμεθα). Il mosaico della n° 3, tuttavia, risulta più rozzo (variazione del numero di tessere a 25 per dem^2), come meno elegante è la scritta (senza *tabula ansata*). Se si pensa al fondatore e la data è così alta, non credo che l'immagine voluta dal monastero fosse così elegantemente presentata. Forse è da spostare la data, come d'altra parte mostra la qualità del mosaico (vicina al mosaico fatto ad ovest della chiesa, dopo la caduta del soffitto); non credo che per una tomba d'eccellenza lo scritto e l'opera musiva siano "coarse" (né penso ad una "later addition made by the monks themselves" [p. 116]: troppo *subtilis* e corretto il testo!). Per l'iscr. n° 4, la lezione proposta da Feissel è più appropriata: πατέρες sono i primi egumeni. L'ipotesi di un κοιμητήριον è quella più realistica (su questo, cf. V. Ruggieri, OCP 58, 1992,157-184; Id., OCP 57, 1991, 417-421; Id., *Byz. Forschungen* 21, 1995203-213). L'opera di Y. H. resta, come detto all'inizio, un valido e prezioso contributo alla conoscenza del mondo monastico e religioso dell'antica Palestina.

V. Ruggieri, S.J.

Bisanzio e la Rus': Storia dell'icona in Russia. Dagli esordi a Teofane il Greco, 1, a cura di Giovanna Parravicini, testi di Giovanna Parravicini, Ol'ga Popova, Engelina Smirnova, contributi di Lev Lifšic, Elena Ostašenko, Adam Russak. Milano, La Casa di Matriona 1999, pp. 127 + 47 tavole a colori, più le stesse tavole riprodotte in miniature e in bianco e nero.

Le antiche icone della Rus' rispecchiano la sua cultura cristiana. Grazie al "Rinascimento paleologo", associato al nome di Michele VIII Paleologo († 1282), l'arte bizantina conosce un'ulteriore fiammata, tra la presa di Costantinopoli da parte dei Latini (1204) e la sua Caduta nelle mani dei Turchi (1453). E se Teofane il Greco, a Novgorod, può raggiungere una sintesi tra cultura russa e bizantina, questo processo trova il suo complemento in Andrej Rublëv (p. 5). Il che è sottolineato dalla "Madre di Dio di Vladimir", nota anche come "Madre di Dio della tenerezza", le cui origini bizantine non di-

sdicono il fatto che rappresenta la cultura religiosa russa. Benché si parli, infatti, della "tipologia comnena del volto" (p. 7), gli intrecci con la storia della Russia sono innegabili (pp. 7-8). Per sostituire l'originale, portato a Mosca nel 1395, fu dipinta una replica nota come "Madre di Dio della Tenerezza di Vladimir"; un'altra replica è l'"Albero dello Stato Moscovita", dipinta da Simon Ušakov nel 1668 (pp. 9-10). È da notare comunque che nel retro della tavola della Madre di Dio di Vladimir (inizio del XV secolo, Mosca) c'è l'*Etimazia*, o trono del giudizio, con strumenti della Passione. I restauri indicano diverse stratificazioni (pp. 11-12). La Vladimirskaja non solo serve da modello per gli antichi, ma è un motivo frequentemente elaborato dai pittori russi (pp. 13-14).

Il 16 agosto 944 è traslata da Edessa a Costantinopoli l'icona del volto "non dipinto da mano d'uomo" (p. 25). Nella Rus' del XII secolo troviamo la Deesis con la raffigurazione dell'Emmanuele e due arcangeli (p. 26, ill. 11).

La prima icona di san Nicola conservata nella Rus', la cui iconografia è bizantina, proviene da Novgorod (p. 28). Vi è presentato, non solo come taumaturgo, ma anche come sapiente (p. 29). Tra gli avvenimenti del ciclo cristologico e mariano nessuno è così popolare in Russia come quello della Dormizione; per esempio, il monastero delle Grotte di Kiev è dedicato alla Dormizione (p. 29). La più antica delle icone russe della Dormizione viene da un monastero di Novgorod, detto "della Decima", forse perché, come nel caso dell'omonima chiesa di Kiev, le fu assegnato un decimo delle rendite locali (pp. 29-30).

L'invasione tartara mise a repentaglio il libero svolgimento della creatività, ma tra il 1225 e il 1250 in quelle regioni sotto il dominio dei tartari appaiono icone strordinariamente espressive (p. 36). Dalla solidarietà umana si può capire il grande onore che si attribuisce a s. Nicola, esempio di costanza nella lotta contro Ario (p. 36), mentre s. Giovanni Climaco avrebbe dato il nome all'alto campanile del Cremlino chiamato "Ivan (= Giovanni) il Grande" (p. 38).

Molto importante quanto si dice delle scuole iconografiche locali (p. 39). Nonostante siano affini, per sottostare allo stesso arcivescovo, l'icona di Novgorod rappresenta la virilità, dove quella di Pskov il lirismo (p. 39). Più tardi, l'arte rinasce più al sud, in Russia centrale, a Vladimir, a Rostov e a Jaroslavl' (p. 39). Il passo che intraprende il Bambino fa della Madre di Dio in trono di Tolga una immagine della Scala che unisce cielo e terra (p. 40). Riassumendo, le icone russe della fine del XIII secolo mostrano che i legami fra la Rus' e il restante mondo ortodosso cominciano ad annodarsi proprio in questo tempo (p. 40).

Nel saggio, "Le icone bizantine della Rus'" (pp. 41-64) Ol'ga Popova prende in considerazione le icone, conservate nei musei russi e dipinte durante la cosiddetta "epoca paleologa" (p. 41). Lungi dall'essere una fase decadente, l'ultima tappa della creatività bizantina prima del 1453 segna una straordinaria fioritura, caratterizzata dal rinascimento paleologo e dalla

spiritualità esicasta (pp. 41-42). Ma il tentativo di spiegare l'umanizzazione iconografica attraverso l'influsso senese è criticato, come il saggio avrebbe dovuto menzionare.

Nelle icone del primo terzo del XIV secolo si ha una metamorfosi sicché spariscono gli elementi mistici, emerge invece il carattere individuale (p. 44), come mostra la "Sinassi dei dodici apostoli", che sembra un raduno di umanisti classici dell'epoca di Andronico II Paleologo (pp. 45-46). Ma il rinascimento paleologo si esaurisce negli anni '30 del XIV secolo. La successiva "epoca dei torbidi" si rispecchia in immagini come quella del Battista (p. 46). Nel periodo "tardopaleologo", o della vittoria del palamismo e dell'esicasmo (p. 48), l'icona è chiamata ad esprimere la distinzione tra l'essenza ineffabile di Dio e le sue energie (p. 48). Guardando l'icona del "Cristo Pantocratore" (tavole 27-28) si ha l'impressione si tratti di carne trasfigurata; altrettanto, nell'icona di s. Gregorio Palamas (tavola 29), l'elemento principale è l'irradiazione delle energie (p. 49). In effetti, l'accentuazione della simbologia della luce poteva apparire solo nell'epoca di Gregorio Palamas, quindi nella seconda metà del XIV secolo (p. 50). Lo stesso si può dire dell'icona "Lodi della Madre di Dio con scene dell'inno *Acathistos*" (tavola 32), benché l'attribuzione dell'inno a s. Sergio (p. 51) è rigettata da M. Toniolo. Però l'A. non menziona che Grigorii Camblak († 1410), metropolita di Kiev, fu discepolo di Evtimij di Tirnovo e rappresentante dell'esicasmo. Il riferimento alle esperienze di N. A. Motovilov con s. Serafim di Sarov non rispecchia (p. 52) la critica recente, che le mette in dubbio (p. 52). Gli stiliti dipinti nella cappella della Trinità nella Chiesa della Trasfigurazione di Novgorod (1378) illustrano le energie divine, segno della deificazione avvenuta (pp. 54-55). Si noti il motivo, "Non piangere su di me, Madre", detto per l'Addolorata (p. 58). Il genio di Teofane il Greco è ancora da scoprire, per cui diversi stili non significano distinti autori (p. 60); anzi, la differenza tra i suoi affreschi e le sue icone non significano necessariamente stili diversi (p. 61). Come epilogo, l'arte bizantina del XV secolo è complessivamente più monumentale e solida di quella del XIV secolo (p. 64).

Le 47 Tavole (pp. 65-112) sono affascinanti. Un s. Michele, ritratto con la spada, come archistratega delle legioni celesti e protettore dei guerrieri (p. 117); il Pantocratore a tutta statura, la cui arte può essere considerata punto di partenza per il rinascimento Paleologo (p. 118); la Trinità dell'Antico Testamento, che, raffigurando l'episodio di Mamre, aggiunge le ali che i tre misteriosi personaggi non hanno né a S. Maria Maggiore né a S. Vitale in Ravenna (pp. 122-123), e le rughe di s. Alipio stilita, divenute irradiazioni luminose (p. 122), sono alcuni tratti che colpiscono in questo volume, stimulante e informativo.

Utilissimo il Catologo delle tavole (pp. 113-123). Ma un piccolo glossario, tecnico e teologico, avrebbe agevolato la lettura, dati i termini tecnici come sapienza (p. 114) e energia divina (p. 115).

E. G. Farrugia, S.J.

Linda Safran (Ed.), *Heaven on Earth: Art and Church in Byzantium*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1998, pp. viii + 280 + XVI.B Color Plates + 8.43 Figures.

Eight contributions characterize a work dedicated to a fascinating theme, namely, the role of art within the Byzantine Church.

In her Introduction (pp. 1-12) Linda Safran indicates that the book aims at introducing nonspecialists to diverse aspects of religion as well as to a wide range of arts — all the more so, since few are aware that, for example, Byzantines described themselves as *Rhomaioi*, Romans (p. 2; cf. p. 13). All along, she wants to trace continuities and discontinuities in Byzantine religious and artistic experience (p. 10).

Joseph Alchermes' "Constantinople and the Empire of New Rome" (pp. 13-38) offers precious topographical information. One reads, for example, of the Milion, the milestone near the Western limit of the re-constructed pre-Constantinian Forum now renamed Augoiusteion and used to mark distances to other Roman cities, thus forming a duplicate to the "umbilicus" in the Roman Forum (p. 19). And yet, the author fails to mention an important work bringing both art and liturgy together, Thomas Mathews' *The Early Churches of Constantinople.*

"'... That Man Might Become God': Central Themes in Byzantine Theology" (pp. 39-57) affirms as central for the comprehension of the icon St Athanasius' famous statement that God became man so that man might become God, since the icon can help transfigure us because God has previously transfigured matter (pp. 41, 45). For the author, Eric D. Perl, theology is liturgy in thought, just as liturgy is theology in action (p. 53). Given this tie-up between the transcendent and the concrete, the church becomes the place where God reveals himself and man is deified, and, for this reason the church is decorated not only with icons, but also with lights and gold and silver implements (p. 53).

The icon responds to salvation history, Anna Kartsonis argues in her "The Responding Icon" (pp. 58-80), because this sacred image interrelates the prototypal event, its numerous representations and the faithful (p. 75). If in the course of time icons came to imply a canon of stability, this is because they were perceived along the lines of their *acheiropoieta* antecedents and thus vouchsafing for divine truth (p. 77). That image stood for presence is seen by the fact that the imperial images were met with the same protocol as the emperor himself. The imperial image served as a substitute for his presence (p. 69). When Christianity took over from its pagan predecessors, much of this cult was transferred to the images of Christ (pp. 70f). Dialogue between images may be achieved, by setting up parallel identical compositions across from each other in a unified, symmetrical architectural setting, as in S. Apollinare Nuovo, Ravenna, where the processions of male and female saints enables the enthroned Virgin and the enthroned Christ to communicate with each other (p. 71).

In his "The Holy Space: Architecture and the Liturgy" (pp. 81-120) Robert Ousterhout starts by dispelling some preconceptions the reader might have, such as L. Sullivan's "form follows function" (p. 81). But when he says that Hagia Sophia is dedicated to a concept rather than a person (p. 82), an important piece of theology has been misunderstood, since the church was dedicated to the person of Christ, the Logos. More to the point is said about the building, that it is a study in geometry (p. 85). Worth noting is Prokopius' impression that the original dome was wonderful but precarious (p. 90); the author adds that the scale and the bravura of Hagia Sophia's architectural expression contradicts a fundamental principle of later Byzantine Christianity, which is intensely personal ("private devotion," on p. 91, is not the most fortunate expression for this). In effect, a Byzantine Church is not simply meant to house events and ceremonies, but becomes an intimate part of them (p. 118).

"Byzantine churches," says Henry Maguire in "The Cycle of Images in the Church" (pp. 121-151), "have been described as a set of variations on a theme" (p. 121). He proceeds to illustrate these two concepts, tradition and invention, through the mural decorations of two churches in Greece, separated by about one hundred years: the Katholikon of Hosios Loukas, not far from Delphi, dedicated to Holy Luke of Stiris, a local saint who lived in the tenth century (p. 124), and the Katholikon of the monastery at Daphni, abut ten kilometers away from Athens (p. 136).

In her "Art in the service of the liturgy: Byzantine Silver Plate" (pp. 152-185) Susan A. Boyd points out that most silver hoards, hidden in the earth to protect Church treasures from Arab attacks, were discovered early in the twentieth century (p. 156). The essential implements required for the liturgy are portrayed in the mosaics of of S. Vitale, Ravenna, with Justinian and Theodora donating a large paten, a chalice, a jeweled professional cross, a Gospel book and a censer (pp. 167f).

As Nancy P. Ševčenko puts it, Byzantine illuminated manuscripts, though among the most numerous and the finest products of the entire Byzantine generation, are particularly hard to study in the original, because they are usually "shut up inside boxes inside safes inside libraries": "Illuminating the Liturgy: Illustrated Service Books in Byzantium" (pp. 186-228, here 186). Yet an illustration such as John Klimakos' "Heavenly Ladder" speaks directly to the pressures of daily life by depicting the monk's journey to Christ as a thirty-step ascent and a thoroughly slippery buisness (p. 216).

In the last article, "Byzantine Pilgrims' Art" (pp. 229-266), Gary Vikan notes that *peregrinatio* initially simply meant "going abroad" and *peregrinus* "foreigner" (p. 229). The author is right in seeing the veneration of relics anchored in New Testament incarnation theology (p. 235), but fails to mention an apt example therein: the woman who touches the hem of Christ's garments (Lc 8:44). Of note are the pilgrim *eulogia* tokens, or blessings (pp. 235-237). Icon-relics were called by the Greeks at the time *acheiropoeita*, the

most familiar of which nowadays being the Turin Shroud, although it is only one of a long series of cloth relics of Christ and one of the more recent, the oldest of which goes back to the sixth century (pp 254-256). One would have liked to know the author's judgment on recent scientific laboratory tests of the Shroud.

Besides introducing somebody to the world of Byzantine art, this collection of articles includes many insights into Byzantine culture generally and its impact on theology.

E. G. Farrugia, S.J.

Asia minor

Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος – 12ος αι.) [Byzantine Asia Minor (6th-12th cent.], National Hellenic Research Found., Institute for Byz. Research, International Symposium 6, ed. da S. Lampakis, Athens 1998, pp. 446.

Il voluminoso tomo raccoglie i contributi dei vari studiosi che hanno partecipato al sesto Symposium, tenutosi in Atene dall'8 all'11 maggio 1997, organizzato dal centro S. B. Vryonis e dall'Istituto di Ricerche Bizantine. Il titolo, generale quanto è grande il territorio che contempla, offre subito un'idea della miscellanea partecipazione al convegno. L'età medievale che qui si contempla racchiude problematiche più o meno note allo studioso; notevoli sono i contributi però su tematiche poco conosciute o meno ragguagliate da opere di compendio generale; anche il saggio di chiusura (almeno nella presente edizione), che s'affaccia su orizzonti delle prime decadi del '900, riprende un filo che s'allaccia alla tradizione di una identità bizantina antica.

Diamo qui di seguito i vari contributi: A. Laniado, "Les ἀνυταί: note sur la fiscalité du diocèse du Pont de Tibère II à Phocas", 17-26; E. Kountoura-Galake, "The Armeniac Theme and the Fate of its Leaders", 27-38; J.-C. Cheynet, "Théophile, Théophobe et les Perses", 39-50; T. C. Lounghis, "The Evolution of Thematic Encouters in Asia Minor and the Reign of Michael II", 51-58; V. N. Vlyssidou, "Quelques remarques sur l'appartion des juges (première moité du Xe siècle)", 59-66; N. Oikodomidis, "Πόλεις-Commercia στην Μικρά Ασία του 10ου αιώνα", 67-72; A. Herley, "Risk Aversion in the Eleventh-Century Peasant Economy", 73-82; D. Jacoby, "What do we learn about Byzantine Asia Minor from the Documents of the Cairo Genizah?", 83-95; F. R. Trombley, "War, Society and Popular Religion in Byzantine Anatolia (6th-13th centuries)", 97-139; P. Magdalino, "Paphlagonians in Byzantine High Society", 141-150; S. Efthymiadis, "The Function of the Holy Man in the Middle Byzantine Period", 151-161; A. Kiousopoulou, "Η μικρά Ασία στα αγιολογικά κείμενα", 163-171; O. Lampsidis, "Ανατολικός Πόντος-στρατηγικός χώρος", 173-177; P. Bádenas, "L'intégration des Turcs dans la société byzan-

tine (XIe-XIIe siècles). Echecs d'un processus de coexistence", 179-188; V. Tarkova-Zaimova, "Turcs danubiens et turcs d'Asie Mineure (problèmes de contacts dans le cadre de l'Empire Byzantin)", 189-196; F. Evangelatou-Notara, "Σεισμοί στην Μικρά Ασία (6ος-12ος αι.)", 197-214; S. Lampakis, "Οι Βυζαντινοί λόγιοι περί Μικράς Ασίας. Μερικές παρατηρήσεις", 215-223; S. Vryonis Jr., "A Personal History of the Battle of Mantzikert", 225-244; J. Koder, "Παρατηρήσεις στην οικιστική διάρθρωση της κεντρικής Μικράς Ασίας μετά τον 6ο αιώνα. Μια προσέγγιση από την οπτική γωνία της *Θεωρίας των κεντρικών τόπων*", 246-265; K. Belke, "Von der Pflasterstrasse zum Maultierpfad? Zum kleinasiatischen Wegenetz in mittelbyzantinischer Zeit", 267-284; A. Avraméa, "Les côtes de l'Asie Mineure d'après un texte pisan de la seconde moitié du XIIe siècle", 285-302; Ch. S. Lightfoot, "The Public and Domestic Architecture of a Thematic Capital: the Archaeological Evidence from Amorion", 303-320; P. Armstrong, "Nomadic Seljuks in 'Byzantine' Lycia: New Evidence", 321-338; N. Poulou-Papadimitriou, "Παλαιοχριστιανικά και Μεσοβυζαντινά αρχιτεκτονικά γλυπτά από την Αναία", 339-383; N. Thierry, "Le provincialisme Cappadocien", 385-431, ed infine P. M. Kitromilides, "Byzantine Twilight or Belated Enlightenment in Asia Minor", 433-446.

V. Ruggieri, S.J.

Balcanica

Gerhard Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865-1459*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 2000, pp. X + 578.

Con questo pesante (sia nel senso reale del numero delle fittissime pagine, che in quello traslato del fondamentale valore euristico) volume, il ben noto slavista, bizantinista e teologo tedesco G. Podskalsky completa il lavoro sulla letteratura colta della "Slavia orthodoxa" che egli stesso aveva iniziato nel 1982 con *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'* (ripubblicato in russo nel 1996 nella collana "Byzantinorossica" di San Pietroburgo). Questo libro rappresenta uno strumento essenziale d'informazione per chiunque si interessi alla cultura letteraria e religioso-ecclesiastica di Bulgaria, Serbia e Macedonia: lo specialista vi troverà sistematizzate e chiaramente esposte le varie interpretazioni sui fondamentali fenomeni di quest'area nel periodo in questione ed una bibliografia immensa; lo studioso di altre discipline (bizantinista, medievista, germanista, romanista, e via dicendo) vi troverà informazioni basilari e abbondante bibliografia in lingue occidentali per utili comparazioni; gli studiosi slavi ricevono un repertorio aggiornatissimo delle pubblicazioni occidentali da loro spesso ignorate; lo studente avrà accesso ad una sintesi erudita e intelligente dei principali aspetti e fenomeni del Medioevo balcanico. L'A. infatti affronta non solo pro-

blemi di carattere letterario, ma anche giuridico-istituzionale, ecclesiastico, storico, filosofico, artistico, musicale.

Come già nel volume dedicato alla Rus' di Kiev, l'A. divide il materiale secondo i principali generi letterari. Il compito della delimitazione e della funzione dei "generi", com'è noto, è arduo e molto discusso (sarebbe stato utile includere nella bibliografia le due sintesi di K. Stančev: *Poetika na starobălgarskata literatura* — 1982, e *Stilistika i žanrove na starobălgarskata literatura* — 1985 e 1995), ma dal punto di vista operativo la divisione dei generi fatta da Podskalsky è funzionale e pratica. La parte fondamentale ("Hauptteil") del libro si articola dunque in 9 sezioni dedicate nell'ordine a: Omiletica, Letteratura ascetica, Letteratura esegetica, Letteratura dogmatica, apologetica e polemica, Agiografia, Poesia liturgica, Cronachistica, Canonistica, Pellegrinaggi. Le parti più cospicue sono quelle dedicate all'agiografia, all'omiletica e alla poesia liturgica, il che conferma — nei primi due casi, l'importanza e il valore anche estetico già ben noti di quelle opere, e (molto opportunamente) evidenzia — nel secondo caso, l'impatto che ha avuto la scoperta e la valorizzazione della poesia liturgica negli ultimi vent'anni. Ognuna di queste sezioni esamina prima i caratteri e la bibliografia generale, poi le opere della letteratura bulgara e, quindi, quelle della letteratura serba. Il sapiente e funzionale corredo di indici, che accompagna l'opera, ne rende più agevole la consultazione.

Le scelte dei criteri di suddivisione tematica e areale, che toccano anche la periodizzazione, sono state illustrate dall'A. nelle prime due parti del volume, dedicate alla Delimitazione della tematica e alla Storia della critica (Parte A: pp. 2-14), e ad un'ampia Introduzione storica (Parte B: pp. 15-168). Quest'ultima è articolata nelle seguenti sezioni: Tracce paleocristiane in Bulgaria e Serbia (le province danubiane, II-VI sec.); Il paganesimo; Il cristianesimo fra gli Slavi meridionali/Protobulgari prima del 865; Il battesimo bulgaro e la definitiva cristianizzazione della Serbia; L'organizzazione ecclesiastica; Chiesa e stato; Monachesimo e monasteri; Sinodi ed eresie; Teoria della traduzione e opere tradotte; Architettura ecclesiastica, pittura, musica; Bulgaria — Macedonia — Serbia: tre manifestazioni paritetiche di una cultura (ortodossa) slava meridionale? Lontano da qualsiasi implicazione emotiva di carattere nazionale, ideologico o religioso, Podskalsky non ignora i delicati problemi connessi al rapporto strettissimo fra tradizione serba e bulgara, rapporto fatto di parti di storia unitaria anche politica, di uomini che hanno lavorato insieme o migrato da una parte all'altra fra Bisanzio e Slavia ortodossa, di *scriptoria* che tramandavano un patrimonio comune, anche se con specificità linguistiche e storico-letterarie non indifferenti. Egli non ignora neppure gli ancor più delicati problemi della delimitazione fra tradizione bulgara e macedone. Con acribia cerca di spiegare (e per lo più ci riesce) le buone ragioni dell'uno e dell'altro, o anche le loro aporie (ad es. quando nota la contraddizione fra la volontà serba e bulgara di negare l'identità della Macedonia, e la loro stessa necessità di definire la propria specificità!, p. 168),

guarda con comprensione ai moderni sentimenti nazionali (per es. p. 167), salvaguardando al tempo stesso la necessità dettata dai fatti di lasciare evidente l'unità fra tradizione antica bulgara e macedone laddove essa è innegabile e metodologicamente opportuna. Particolarmente utile è dunque, pur nella sua brevità, la succitata conclusione della parte B: "Bulgaria — Macedonia — Serbia". Fine fondamentale dell'A. resta quello di informare il lettore sui fatti e sullo *status quaestionis*, e questo fine è raggiunto nel migliore dei modi. Quanto alla circostanza che le opere della letteratura bulgara (occidentale e orientale), nelle varie sezioni della Parte principale (C), precedono quelle della letteratura serba, viene precisato che si tratta di pura precedenza cronologica.

Mi soffermerò ancora brevemente su alcune questioni che prendono l'avvio dalla terminologia, ma investono aspetti che toccano il merito dei problemi. L'uso ormai universalmente accettato (anche se variamente interpretato) del termine picchiano "Slavia orthodoxa" colloca opportunamente la letteratura colta ed ecclesiastica di Bulgaria, Macedonia e Serbia nel contesto che comprende anche la Rus' di Kiev e (sia pur in epoca più tarda e in modo più marginale) la Moldavia e Bucovina. Al tempo stesso, l'A. sottolinea come egli abbia cercato di confrontare, all'interno della "Slavia orthodoxa" in genere, e di quella balcanica in particolare, le specificità areali ed anche diacroniche. Si nota ad es. la differenza di spessore di certi generi letterari fra Rus' e Slavi ortodossi balcanici (nella cronachistica, nell'esegesi), oppure la specificità serba nella storia ecclesiastica e teologica di S. Sava, o ancora nell'assenza di un'omiletica serba originale; si rileverà altresì la peculiare evoluzione dell'organizzazione ecclesiastica bulgara sia in epoca simeoniana, che successivamente nell'epoca di Kalojan e Joan Asen II e dei tentativi di unione con Roma. Va detto che l'A., la cui solida formazione di teologo cattolico risulta qui particolarmente importante, dà opportuno spazio alla lunga (sia pure intermittente) storia dei rapporti fra Bulgaria e Roma (pp. 64-93), ed anche all'attenzione che gli occidentali — cattolici e protestanti — hanno prestato alle eresie balcaniche, attenzione che ha creato importanti approcci critici anche seri fin dal XVII secolo (pp. 129 ss.). Caso mai restano marginalizzati alcuni aspetti del periodo delle scuole di Tirnovo e di Resava, il che è dovuto — nota giustamente l'A. — allo stato ancora insoddisfacente della critica.

Non posso nascondere invece la mia perplessità di fronte all'uso continuo dei termini "Russland" e "russisch" per la letteratura della Rus'. Pur tenendo conto della convenzionalità della terminologia scientifica e prendendo atto che l'A. non manca di rilevare la specificità della Rus' kieviana rispetto a quella moscovita, mi parrebbe opportuno che si rinunciasse ormai all'uso (peraltro diffusissimo!) di "russisch" (italiano "russo") per la letteratura del periodo kieviano. E questo non tanto perché ci sono dietro suscettibilità moderne di coscienza nazionale, ma piuttosto perché gli aggettivi "russisch" o "russo" (o "russe" in francese) sono troppo legati al loro valore odierno di "grande russo" (moscovita) e spesso sono impropri e inadeguati metodologi-

camente e euristicamente. Ritengo che gli studiosi dovrebbero usare delle locuzioni più neutre (per es. letteratura o storia della Rus'), certamente più lunghe e complesse da usare, ma più precise anche per chi affronta la cultura dell'epoca della Rus' di Kiev da un'ottica comune (non specificatamente ucraina o bielorussa) e vuole sottolineare l'unità della tradizione slava ortodossa dei secoli X-XIII. Il termine "Rus'" è sufficientemente neutro per garantire la correttezza metodologica ed euristica, il che non si può dire degli aggettivi "russisch" o "russo".

Per concludere vorrei commentare l'uso di "theologisch" per il titolo di questo libro, come anche di quello precedente dedicato alla Rus'. È noto che la definizione della letteratura slava ecclesiastica come "teologica" suscita perplessità, soprattutto fra gli studiosi russi, in quanto si ritiene generalmente (e giustamente) che non esiste nella tradizione ortodossa medievale (fino al XVII sec.) una teologia logica paragonabile a quella latina resa "canonica" da Tommaso d'Aquino. Podskalsky stesso rileva come un reale parallelismo fra Medioevo latino e ortodosso possa crearsi solo fino al periodo della «formazione del metodo scolastico basato sulla logica aristotelico-platonica a partire da Abelardo» (p. 1). Fatta questa precisazione, a me sembra del tutto legittimo usare la definizione di "teologica" per la letteratura presa in esame dall'A., nel significato che egli dà al termine di "spirituale", ossia legato alla tradizione religiosa ed ecclesiastica orientale, slava ortodossa, con le sue radici ed implicazioni bizantine. Ed è quindi logico che si ricorra al termine "theologisch" per una letteratura che è scritta all'interno di una tradizione culturale sostanzialmente ecclesiastica, basata su una visione del mondo inestricabilmente legata al retaggio biblico e religioso, anche quando si prendono in considerazione le molte opere che interessano e riflettono la sfera della storia politica e terrena come la cronachistica, la polemistica, l'agiografia (in particolare ad es. le vite dei principi-santi) o certi aspetti dell'omiletica. Si tratta insomma di distinguere non un sistema teologico specifico, e tanto meno di separare l'inseparabile (ossia una sfera laica pura da una sfera religiosa ed ecclesiastica pura), ma piuttosto di riconoscere l'unità di un sistema culturale basato su una tradizione spirituale ed ecclesiastica che ha creato una letteratura colta, distinta da altre manifestazioni (orali o — per la Rus' — giuridiche) espresse in una forma anche linguisticamente diversa. Il libro di Podskalsky prende in esame quel tipo di letteratura, colta ed ecclesiastica, che ha dominato la "Slavia orthodoxa", pur con le sue specificità, per vari secoli. Le scelte dell'A. non solo sono legittime, ma anche opportune e molto produttive, e non possiamo che esprimere la gratitudine per il lavoro immenso che offre al lettore una sintesi di grandissimo valore, e di utilità che sarà certamente continua e duratura, come dimostra l'ancora non superato e non sostituito precedente volume sulla Rus'.

G. Brogi Bercoff

Biblica

Σάββας Αγουρίδης, *Ματθαίος ο Ευαγγελιστής: Διδάσκαλος της Αρχικής και της Σημερινής Εκκλησίας*, Εκ. "Άρτος Ζωής", Αθήνα 2000, σ. 317.

As the reader may gather from the Prologue, the present study does not intend to provide a commentary on the Gospel of St Matthew, in part or as a whole, but simply to sensitize the reader to the goals pursued by the author of this Gospel (p. 9). These goals were dictated not only by the new political situation created after the fall of Jerusalem in 70 A.D., but also by the new priorities which thereby emerged within Judaism itself, characterized, in its more pacifist wing, by a new exegesis centered on Law, Rabbinism and Synagogue (p. 10).

Contrary to R. Brown's contention that Mt 1, 1-18 expresses fascination with David's name, which according to the Rabbinic exegetical method of "gematria" amounts to 14, Agourides argues by drawing upon I Chron 1, 27-2,15 that an appeal to such a method does not suffice to explain the passage.

Mt 2 is a synthesis of St Matthew's Gospel (p. 27). Eusebius of Caesarea considered the Magi to be the successors of Balaam (pp. 27f). According to certain interpreters, the Herodians looked at Herod Antipas as the Messias (pp. 31f). At any rate, the note of persecution struck in Mt 2 comes to characterize the lifestyle of Jesus' followers (Mt 13, 21; 23,34, 24, 9-14; p. 38).

Following the scheme of "promise and fulfilment," Matthew does not really care for the historicity of the narrative or didactic material which he elaborates, with a consequent *Enthistorisierung* (p. 52). He reads the concerns of his own Church into the traditions concerning Jesus and his disciples, for, indeed, his main concern is ecclesiological (pp. 52f). In effect, the Sermon on the Mount, hardly possible to deliver at one go with its great variety of unrelated themes, is a synthesis of Matthew's Gospel (p. 54). Interestingly, A. Schweitzer described the Sermon on the Mount as *Interemethik* (p. 74). E. Thurneysen specified that here we have christological, rather than ethical teaching, because the underlying question is not what to do, but who the God is who demands this from man (p. 76). Agourides, on the contrary, holds out for both a christological and an ethical interpretation (p. 77). Noteworthy are L. Tolstoj's and F. M. Dostoevskij's interpretations of the Sermon. While Tolstoj was left in peace by the Czarist goverment, he was excommunicated in 1901 by the Church for his *Resurrection* (pp. 81f). As for Dostoevskij, reflexes of the Sermon of the Mount are found in Prince Mishkin and his epilepsy in *The Idiot* (p. 82). With the destruction of our planet anytime possible now, the Sermon of the Mountain sounds as fresh as ever (pp. 83f).

In the chapter, "The Stilling of the Storm" (pp. 91-108), we are confronted with an anlysis of several miracles, contained in Mt 8,23-34. Con-

trary to the famous dictum of St Augustine, it is Matthew who shortens Mark (pp. 98f).

"The Sending of the Apostles to a persecuted Church" (pp. 109-142) explains that the Church of Mt is a persecuted Church (p. 110). The author refers briefly to the problem of responsibility on the part of those who rejected Jesus (pp. 112f).

"Who understands the Parables of Jesus, and how?" (chap. 13) (143-186). According to Mt, had the people understood Jesus' teaching, they would not have crucified Jesus; clearly, then, they did not understand (p. 143).

In "Ecclesiastical authority and missionary youth: chap. 18" (pp. 187-211) the author notes that Mt 21:15 uses παῖδες for those who acclaimed Jesus upon entering the temple, adds immediately afterwards, however, that there is a world of difference between this term and παιδίον, brought out as a symbol of humility (pp. 196f). The point is that the Matthean Church is not an elite, but is made of weak and strong, all walking together (p. 210).

In "The Parables about Readiness" (pp. 213-229) found in Mt 25 rightly considers the scene of the last judgment to be the scene of the judgment of the non-Christians. Indeed, Mt 28,19 is interpreted as referring to all the inhabitants of the Roman oikoumene (p. 223f, 305).

"The history of the passion and its version in the theology of Matthew (Mt 26-27)" (pp. 231-288) points out that there were two versions that made the rounds, the Roman and the Hebrew (p. 232). For the complicated question of the date of Easter A. Jaubert's *La date de la Cène* (1961), which distinguished between the lunar calendar of the Essenes, for which Easter always fell on a Wednesday, and the official solar calendar, which that year fell on a Saturday, unleashed a whole discussion (p. 240). Likewise, with regards to Christ's trial the author recognizes his indebtedness to P. Benoit's *Exégèse et théologie*, (Paris 1961; p. 256). Deep down, the author notes, the Gospels were not written to resolve our problems of historical research (p. 265). As far as Mt 27,25 Agourides tries his best to restrict the reference to the Jews as being only those close to the Jewish authorities and thus exonerate the Jews as a nation (p. 270).

"The Resurrection of Christ according to St Matthew" (pp. 289-311) starts out by saying that, all else considered, Jesus received a worthy burial (p. 289). When the myrrh-bringing women turn up, however, they are so much struck by fear "that they say nothing," because of the terrible legal issues involved (pp. 298f).

As we can see from these rather disaparate examples, Agourides represents that class among Greek exegetes which is open to the new currents coming from Western exegesis.

E. G. Farrugia, S.J.

Byzantinica

Vincent Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Acta Univ. Upsaliensis, Studia Byz. Upsaliensia 3, Uppsala 1995, pp. 316.

Se alla parola *Études* si applica un panorama semantico che va dalle soglie più analitiche d'una ricerca filologica su testi al discernimento ponderato e "sympathetico" della personalità autrice di questi stessi testi, l'opera, allora, offre veramente un contributo singolare nella produzione saggistica avutasi a proposito di agiografia bizantina. Leonzio, vescovo di Neapolis in Cipro attorno al 640, è parco di notizie relative a se stesso; benché autore di opere come l'*Apologia contro i Giudei*, e una *Vita di S. Spiridone* (testo non del tutto identificato e forse da legarsi alla *Vita anonyma* edita da Van den Ven [p. 19 e n. 24 2 25], avanza provocante in questi *Études* come l'arguto creatore della *Vita di Giovanni l'Elemosiniere* (VJ) e della *Vita di Simeone il Folle*, σαλός (VS).

Questo in breve il contenuto del libro: dopo un'introduzione, si ha un ricco e critico capitolo sulla tradizione manoscritta della VJ; seguono "les sources de l'hagiographie", cioè le fonti implicite e testuali della VJ e VS; due lunghi saggi sulla spiritualità del *salos* e su "miracolo e santità" cambiano la barre del timone su altri recessi dell'opera di Leonzio; una "teologia per il popolo" offre una provocante sintesi sulla mentalità teologica del vescovo cipriota; una conclusione, infine, riassume in modo egregio l'arguta e originale proposta di Leonzio, autore molto letto a Bisanzio, ma — e giustamente direbbe l'ironia — mai concretamente seguito. L'A. resosi conto che l'agiografo signoreggia la lingua tale da cambiare le tessiture sintattiche si da essere leggibile da tutti (non vi sono interessi di gruppi nella scrittura, né rispondenti ai *topoi* usuali della prolifica agiografia bizantina), opta per una lettura letteraria e storica (e ne vedremo l'estensione), piuttosto che per quella linguistica. Questa scelta non è causata solamente dalla familiarità e simpatia con Leonzio; l'A. nota che l'anima che sostiene le due *Vitae* (si noti la mancanza di cronologia nella VJ: non c'era ascesi da seguire cronologicamente!; l'imponderabilità oggettiva di un *topos* agiografico nella VS non consente metri conosciuti nell'agiografia di Bisanzio) possiede un'ambiguità tanto possente quanto schermata tale da porsi la domanda: "Léontios reproduit-il la biographie d'un saint, ou la recrée-t-il?" (p. 23). È dunque Leonzio il vero interrogato in queste pagine: perché questa tessitura narrativa e questi messaggi non convenzionali sono stati così esplicitati dal vescovo? La stessa sottile neutralità assunta verso il monotelismo nella fase scrittoria della VJ, o l'ironia esercitata pubblicamente sul "sacro" dalla VS, sono queste inusuali, non previste qualità negli scritti agiografici, ma ritenute da Leonzio tuttavia urgenti appelli da esplicitare. Prima di passare a qualche nota particolare, all'A. preme riconoscere e lodare la conoscenza minuziosa e sempre questionante dei testi agiografici coevi o precedenti, come delle ritrovate

fonti utilizzate da Leonzio (pp. 96-132 e la funzionale relazione con le *Quaestiones et Responsa*, p. 271 e ss., 299 e n. 7) nella personalissima fase redazionale (l'A. confessa che la vera struttura del testo di VJ risiede fondamentalmente nella spiritualità del vescovo autore); le note a piè pagina spesso diventano domande stimolanti provocate all'A. dallo stesso avanzamento nella conoscenza di Leonzio. Ad esempio, ritrovato nelle pagine precedenti il forte retroterra siriaco della spiritualità del vescovo, a p. 300, n. 8 l'A. esprime la sua perplessità nel vedere una certa vicinanza di queste *Vitae* a testi agiografici monofisiti del tempo, piuttosto che a quelli calcedoniesi, soprattutto a proposito dell'insistenza sulla carità attiva e solidarietà della comunità: frutto, forse, si dice, d'una "tradition commune qui ne joue pas un rôle aussi important dans les autres textes chalcédoniens". Vero, e anche l'A. indica una linea di lettura a p. 299 e poi in n. 6: la santità non è "sporcata" dal mondo, al contrario lo santifica, al punto che una citazione dell'*Apologia* (n. 6) sull'Incarnazione ne dà il significato. Credo che la percezione che Leonzio avesse di Gesù Cristo (e dunque dell'economia dell'Incarnazione [si vede il paragrafo sulla "economia miracolosa"]) sia più vicina a quella di Filosseno di Mabbog (e Severo d'Antiochia), che a quella ortodossa. Le pagine sulla "economia miracolosa", nuove e inattese, toccano temi di radicalismo evangelico (di stampo siriaco) presenti nella fede di Leonzio. L'A. s'imbarca nella scelta attuata da Leonzio per Mc X, 29-30 piuttosto che Mt XIX, 29; si veda anche la riluttanza a proposito di Lc XVI, 1-12 e XII, 33, quando il vescovo affronta il problema del denaro guardando invece di buon grado alla linea dei sommari redazionali di Atti II, 42-47; IV, 32-35; V, 12-16 a proposito della primitiva comunità. D'altro canto, in tutta la VJ è sempre Cristo il termine ultimo e vero destinatario dell'elemosina (p. 247-8).

L'opzione letteraria e storica ha portato necessariamente a immettere il "caso" Leonzio nel vasto panorama della teologia, e soprattutto della spiritualità. Il monopolio della santità detenuto dall'ascesi (vale a dire il monaco) è destabilizzato, giacché l'apatheia (pp. 176 e ss. e 227-8), criterio discernente, non distacca la persona dalla *polis*, ma d'essa la rende sale evangelico ed è, come carisma, a portata di tutti, dei laici anche. "Anche" vale per Leonzio ad affermare che pur restando valida la struttura istituzionale della chiesa, essa deve essere aperta alla epifania di comportamenti non già tipicizzati o istituzionali (benché Déroche non usi la parola, ma credo vi sia in Leonzio una ricca pneumatologia che fonda questi carismi ecclesiali). Ma l'intravista cristologia di Leonzio (e la sua pneumatologia) non era rappresentativa della chiesa bizantina (benché il tipo σαλός abbia avuto un seguito non solo più tardi a Bisanzio, ma in Russia e analogie col mondo mussulmano fino al caso del gesuita Surin; esatto il giudizio sull'Occidente [pp. 218-219]) e la sua agiografia resta il canto del cigno. Lo è, infatti, canto crepuscolare, giacché, vien da chiedersi, quando la santità in Bisanzio è divenuta "souriante et contagieuse à la fois"? Oltre all'ottima presentazione della tradizione manoscritta della VJ, la cui *versio brevis* ha avuta una tradizione complessa

(lo stemma a p. 9), il lettore troverà utile le pp. 80-86 ove si offrono delle proposte di correzione al testo greco e traduzione francese di A. Festugière. Più sintetica, ma sostanziosa, la presentazione analitica della VS (pp. 109-111) sulla valutazione del problema linguistico del testo. Ottimo e prezioso libro dove si vede finalmente l'agiografia interrogata, grazie alla maestria e acutezza di V. D., dalla teologia e dalla spiritualità orientale (si, perché Leonzio guardava alla Siria e all'Egitto per i prototipi delle sue provocazioni): queste pagine mettono a nudo plessi di ideologia teologica bizantina che la teologia ufficiale molto prudentemente, come in passato, distanzia oggi nel silenzio.

V. Ruggieri, S.J.

Coptica

Jean Doresse, *Les anciens monastères coptes de Moyenne-Égypte (du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou) d'après l'archéologie et l'hagiographie*. Édition de 2000 effectuée avec la collaboration de R. Kasser, A. Di Bitonto Kasser, P. Luisier et M. Rassart-Debergh, publiée dans *Neges Ebrix* 3-4-5, Yverdon 2000, pp. CXXV + 1014.

Depuis sa soutenance le 16 mai 1970, la thèse de Jean Doresse sur les monastères coptes de Moyenne-Égypte était restée inédite. Si on la trouve parfois citée (e.g. H. Brakmann dans A. Gerhards – H. Brakmann, *Die koptische Kirche*, Stuttgart 1994, p. 197 n. 7 etc.), elle semble ignorée par des travaux qui se rapportent à des sujets qu'elle touche (e.g. le synaxaire de Haute-Égypte). Elle risquait donc bien de partager le sort de ces ouvrages qui, tels des fantômes, hantent nos bibliographies, sans le zèle et le dévouement de Rodolphe Kasser, disciple de J. Doresse, qui l'a accueillie dans sa revue *Neges Ebrix* pour la rendre accessible à tous, même si elle demeure sous une "forme très documentaire" (p. XL).

C'est que, étant donné la longue histoire de la thèse qui va de 1951, date à laquelle l'A. avait achevé son inventaire du monachisme de Moyenne-Égypte (p. XXXVIII), jusqu'à la rédaction assez rapide en 1967 (p. XXIX) et qui passe, après la soutenance, à travers une phase d'amendement par gloses marginales, il fallait bien choisir un parti pour la publier. Il a donc été décidé d'éditer le manuscrit dactylographié de la thèse, avec un certain toilettage pour qu'il soit le plus lisible possible. La consultation des notes en fin de volumes — il y en a trois — est grandement facilitée par les titres de chapitres ajoutés au sommet de chaque page, autant dans le texte principal que pour les notes. De copieux index et une bibliographie soigneusement revue permettent une consultation aisée de l'ouvrage. Tout ce patient travail d'édition a été assuré par R. Kasser et A. Di Bitonto Kasser. De notre côté, avec la précieuse collaboration de M. Rassart-Debergh pour les domaines de l'art et de l'archéolo-

gie copte, nous avons publié les gloses que nous avait confiées l'A., ainsi que des éléments de bibliographie complémentaire.

Voici donc plus de 1100 pages offertes au lecteur, qui comprennent encore une biographie de Jean Doresse par R. Kasser (p. XIII-XXXV), une préface et un épilogue de l'A. (pp. XXXVII-LXII et 717-726), ainsi qu'une bibliographie sélective de ses œuvres (pp. 843-856). Quant au corps même de l'ouvrage, il s'articule en deux grandes parties, après une brève introduction et des notes préliminaires: I, Les sources littéraires (pp. 19-259); II, Les documents archéologiques (pp. 260-575). La conclusion résume tous les éléments de l'enquête, avec de très nombreux renvois au corps de la thèse (pp. 576-619). C'est d'ailleurs une caractéristique très heureuse de l'ouvrage que de se référer sans cesse, par des "infra" et "supra", à l'ensemble de la recherche.

L'A. a délimité entre le Gabal aṭ-Ṭēr et Qāw al-Kabīr le cadre topographique de son étude, lui réservant dans l'exposé la dénomination de "Moyenne-Égypte" (p. 15). Quant au cadre chronologique, il est donné le plus souvent par l'abandon même des sites monastiques, mais toute une section est consacrée à la survie de certains d'entre eux, au moyen âge, sinon jusqu'à nos jours (pp. 192-245). La recherche ne se borne évidemment pas aux cadres circonscrits et il est largement fait place tout au long de l'ouvrage au couvent de Jérémie à Saqqāra et il en aurait été de même pour les ermitages de la région d'Esna si l'A. avait pu connaître la publication finale des fouilles qui y ont été menées dans les années soixante. Car le fil conducteur de toute la recherche, l'intuition fondamentale qui la parcourt est l'existence d' "une famille monastique puissante, originale, dominée par la figure d'Apollô de Baouît et si étroitement liée avec S. Jérémie de Memphis que ce groupe — si nous ne songions à tout ce que l'Égypte chrétienne a perdu au cours des siècles — semblerait avoir eu le privilège des plus belles créations de l'art copte" (p. 10).

L'ouvrage constitue ainsi une vaste synthèse de tous les témoignages soit littéraires, de nature hagiographique surtout, soit archéologiques, épigraphiques et papyrologiques qui nous ont conservé le souvenir de cette famille monastique et de son influence. Même le monastère de Thomas à Wādī Sarga lui est en quelque sorte apparenté (cf. p. 407), site important mais trop mal connu que l'A. a bien visité et photographié: il suffit de comparer ce qu'il en dit avec ce que C. C. Walters, dans son ouvrage *Monastic Archaeology in Egypt*, Warminster 1974, a pu tirer des publications précédentes pour mesurer l'intérêt des pages que la thèse lui réserve.

Bien évidemment, le monde monastique de Moyenne-Égypte ne se réduit pas à la famille d'Apollô et l'ouvrage nous invite à découvrir toute une floraison de couvents liés à la mémoire de grands saints, martyrs, moines ou évêques, tels Ménas, Jean de Lycopolis ou Rufus de Šuṭb, ou bien à la pérégrination poussée toujours plus au sud de la Sainte Famille, dans les traditions locales sur la Fuite en Égypte. La concentration d'établissements monastiques autour d'Antinoé / Hermopolis (Ašmūnēn) et dans la zone qui va de

Lycopolis à Antaepolis (Asyūṭ-Qāw) est si remarquable qu'elle justifierait à elle seul cette vaste enquête qui entend offrir "les premières lignes d'une chronique" (p. 12), ouvrant de larges perspectives pour les études à venir. À côté des grands volumes de Winlock et Crum sur le monastère d'Épiphane à Thèbes et de White sur le Wādī n-Naṭrūn, ou bien des monographies consacrées aux Kellia, la thèse de Jean Doresse occupera une place importante dans nos bibliothèques: elle vient enfin remédier au profond déséquilibre dans les études sur l'histoire monastique de l'Égypte, où le centre de la Vallée du Nil restait parent pauvre en comparaison du sud, mais davantage encore par rapport au nord-ouest du Delta.

On ne peut qu'admirer l'audace d'une telle synthèse et l'abnégation qu'il a fallu pour rassembler, trier et organiser l'immense matériel que l'A. a réuni non seulement à partir de publications existantes, mais encore de toute première main, que ce soit par des expéditions archéologiques ou par l'analyse de textes, certains alors inédits, dans les quatre langues qui s'imposent à une recherche exhaustive: le grec, le copte, l'arabe et l'éthiopien. Ajoutons qu'il y a seulement trente ans, bien des instruments de travail qui nous paraissent aujourd'hui si familiers faisaient entièrement défaut, comme les "claves" *CPG*, *CAVT* et *CANT*, la *Coptic Encyclopedia*, le grand répertoire topographique de Stefan Timm pour la *TAVO*, la *Bibliotheca Sanctorum Orientalium* qui recense les traditions arabo-coptes, etc. Pour le fonds arabe-chrétien de Paris, il fallait s'en remettre au catalogue de De Slane, la révision de G. Troupeau n'ayant paru qu'en 1972 et 1974; celui de L. Depuydt pour les manuscrits coptes de la Pierpont Morgan Library date de 1993; l'édition du synaxaire éthiopien par G. Colin ne s'est achevée qu'en 1999. Inutile de nous étendre sur les progrès de la papyrologie, les nouvelles fouilles archéologiques, les sites "revisités", les monographies qui traitent de géographie historique ou d'hagiographie, les éditions de textes ou les corrections à y apporter: de tout cela, la bibliographie complémentaire tente de donner une idée.

Aussi, certains points de la thèse sont aujourd'hui dépassés; d'autres méritent d'être modifiés, nuancés, infléchis. On trouvera dans les Gloses que l'A. lui-même a recueillies pour améliorer son manuscrit, toute une série d'addenda et corrigenda. Si par exemple les remarques de P. Devos sur Jean de Lycopolis nous semblent préférables à l'hypercritique de P. Peeters sur laquelle se fonde l'A., on verra en revanche que l'article de C. Zuckermann dans *BASP* 32 (1995) 183-194 confirme tout à fait l'identification du monastère du reclus de Lyco avec Dēr al-I'ẓām. Au sujet de Jérémie de Memphis, relevons la récente édition d'une *Vie* en copte et en arabe par M. van Esbroeck, dans *Orientalia* 67 (1998) 1-63, où il faut malheureusement relever que les colonnes du texte copte sont imprimées en grand désordre. Au § 15, conservé seulement en arabe dans une version melkite, cette *Vie* corrobore fort bien ce que nous savions déjà par Jean de Nikiou sur les liens entre Jérémie et Anastase; elle nous parle même de faveurs impériales dont son monastère de "Misr" aurait été gratifié. Voilà une preuve de plus de la confes-

sion monophysite pratiquée dans la famille monastique d'Apollô et Jérémie; quant au patronage impérial, il est peut-être à la source de la grande expansion de cette "famille".

On a tendance à donner une date tardive aux traditions coptes sur la Fuite en Égypte et la substitution de ces traditions au Gabal aṭ-Ṭēr, en lieu et place de saints moines tels que Phîs (p. 456), semble le démontrer. Mais à notre avis, il ne faudrait pas assigner une époque trop récente à ces changements et une homélie attribuée au Pseudo-Timothée, qui sera bientôt publiée dans la *Patrologia Orientalis* par A. Boud'hors, R. Boutros et G. Colin (fragments coptes, textes arabes et éthiopien) nous invite à rouvrir le dossier. Cette homélie nous met en face d'une double opération de récupérage par le courant monophysite, qui touche d'abord les traditions sur la Sainte Famille et ensuite tout le mouvement monastique pachômien — c'est en allant consacrer l'église de Pboou que Timothée Élure se serait arrêté à Gabal aṭ-Ṭēr. Il n'y a nul besoin, pensons-nous, de trop rajeunir une telle récupération.

C'est un peu au nord d'Asyūṭ que la route caravanière qui part de Dongola et passe par l'oasis de Khargeh rejoint la Vallée du Nil (cf. p. 214). Il est donc tout naturel que Dēr al-Muḥarraq ait eu au moyen âge une communauté de moines éthiopiens et nous ne manquons pas de documents sur son existence. Mais ce qui est encore plus intéressant, c'est qu'un document papyrologique publié par Jean Gascou nous atteste un monastère d'"Éthiopiens" au VI[e] siècle pour l'Hermopolite; nous en avons déjà parlé dans cette revue, cf. OCP 65 (1999) 477-480, mentionnant d'ailleurs un passage de la thèse de Doresse qui, très finement, montre les accointances d'une inscription de Baouît avec le livre des Jubilés. On sait bien par ailleurs qu'Énoch est un personnage favori de la famille d'Apollô et Jérémie. Dans une inscription de la Petite Oasis, on découvre Apollô associé à Tabitha, personnage qui apparaît dans l'*Apocalypse d'Élie*, à l'instar d'Énoch (cf. Gloses à p. 542, l. 4). Tout un faisceau d'indices nous amène donc à situer dans la mouvance monastique de Moyenne-Égypte le lieu de prédilection d'un certain nombre d'apocryphes qui continueront leur vie dans l'église d'Éthiopie (cf. p. 500 pour Énoch): c'est probablement là aussi que les "Éthiopiens" auront appris à les connaître. Seul un vrai connaisseur des deux cultures, coptes et éthiopiennes, tel que l'est Jean Doresse, pouvait nous permettre de détecter ces indices.

Le dernier point sur lequel nous voudrions nous arrêter dans cette présentation de l'ouvrage, à la fois pour en montrer les richesses et susciter le désir de le lire en profondeur, c'est le phénomène récurrent des translations de reliques. Ainsi voyons-nous celles de Jean Colobos partir de Qulzum pour le Wādī n-Naṭrūn (p. 178), celles de *Pshaï* d'Antinoé partir à Saint-Macaire (p. 254), celle de Théodore et Rufus de Šuṭb quitter leur ville pour un monastère sur l'autre rive du Nil (p. 232); enfin, rien n'est plus éclairant que les aventures posthumes d'un martyr des grandes persécutions, Hélias de Qūṣīya: sous la poussée des Perses, il quitte sa ville pour Asyūṭ et, une fois le

péril passé et son église restaurée, il y retourne, pour partir ensuite à Dēr al-Muḥarraq (p. 206). Comment interpréter ce phénomène? On peut être tenté d'y voir des signes d'hégémonie, parler d'attraction (p. 257) ou de dépossession (p. 597), voire, pour un phénomène analogue, de passage sous contrôle d'une communauté à une autre (p. 542), mais il est beaucoup plus juste d'employer, comme le fait l'A. quelques lignes plus bas dans cette dernière page, le terme de "repli". Un palimpseste du couvent des Syriens au Wādī n-Naṭrūn nous montre la même réalité, puisqu'il s'agit en fait d'un manuscrit originaire du couvent de Thomas au Wādī Sarga (p. 574). Cette réalité, nous la découvrons partout, à travers le transfert des reliques, le transport de manuscrits, l'unification des communautés religieuses et il s'agit du repli copte, qui ressemble beaucoup plus à un sauvetage quasi in extremis qu'à un conflit de juridiction. Et c'est encore le repli devant l'inexorable pression musulmane qui poussera à la concentration de la vie monastique dans quelques rares couvents, entraînant la ruine de tant d'autres ou leur transformation en sites villageois, quand ils se trouvent proches des terres cultivées. Quelques pèlerinages résisteront à la destruction ou à l'oubli, probablement parce que les mouleds restent profondément inscrits dans l'âme égyptienne, au delà des différences religieuses. L'ensemble de ces phénomènes a bien été décrit par le Père Maurice Martin dans un article qui étudie précisément une région de notre Moyenne-Égypte et que l'on pourra lire avec profit comme en contrepoint des grandes pages de Doresse: "La province d'Ašmūnayn: Historique de sa configuration religieuse", dans *Annales Islamologiques* 23 (1987) 1-29.

Vaste synthèse aux vues larges et généreuses, l'*opus magnum* de Jean Doresse est à la fois aboutissement et point de départ. C'est le résultat d'une vaste enquête à partir de tous les documents alors disponibles sur le monachisme de Moyenne-Égypte. Même si l'A. a opéré une sélection dans cet abondant matériel, il n'en reste pas moins que rares seraient aujourd'hui ceux qui se risqueraient à une telle entreprise. En effet, la spécialisation impose ses exigences et il n'est plus guère possible de dominer des matières aussi diverses et complexes que l'hagiographie orientale et la papyrologie, l'histoire de l'art et la critique littéraire, la topographie historique et la théologie spirituelle — car il faudrait être aussi théologien, voire mystique, pour comprendre de l'intérieur l'engagement de foi dont la vie des moines est, avant tout, le témoignage. Soyons donc infiniment reconnaissants envers l'A. pour nous avoir livré ce que, modestement, il appelle les premières lignes d'une chronique et, tout autant, pour les chemins si variés qu'il nous a ouverts.

Ph. Luisier, S.J.

Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur, hrsg. von Martin Krause mit Beiträgen von Heinrich Bacht, Hieronymus Engberding, Peter Grossmann, Heinz Heinen, Hanz Hickmann, Martin

Krause, Ernst Kühnel, Tito Orlandi, Sabine Schrenk und Hans-Georg Severin (= *Sprachen und Kulturen des christlichen Orients*, 4), Wiesbaden (Dr. Ludwig Reichert Verlag), 1998, pp. 394.

Le sous-titre "Introduction à la culture copte" dit assez le but de cet ouvrage collectif, qui, comme il est rappelé dans l'avant-propos de l'"Herausgeber", avait été conçu à l'origine "als Einführung und Vertiefung" à l'intention des visiteurs de l'exposition itinérante "Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil", organisée entre 1996 et 1998 (dont le luxueux catalogue, publié par le Gustav-Lübke-Museum der Stadt Hamm et le Museum für spätantike und byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, a paru à Wiesbaden, en 1996, dans la même maison d'édition que le livre ici recensé), sur le modèle d'une précédente et rétentissante exposition qui s'était tenue à la Villa Hügel d'Essen en 1963 ("Koptische Kunst. Christentum am Nil. 3. Mai bis 15. August 1963 in villa Hügel Essen").

Qu'on nous permette d'ouvrir ici une parenthèse. On a assisté, dans la dernière décennie, à un véritable phénomène de mode, depuis la parution d'un "Que sais-je?" controversé (N° 2398, Paris 1988) sur *Les Coptes*, qui a eu droit en l'espace d'un an à une deuxième édition corrigée (1989). On a vu, en effet, se multiplier les brochures de valeur très inégale, qui, sous des titres et des présentations plus ou moins alléchantes, se veulent autant d'initiations au *Monde copte* (dont plusieurs dossiers à thèmes dans la revue de langue française, destinée au grand public, qui porte ce nom), — projets souvent élaborés dans le cadre d'expositions ou de manifestations culturelles, — et qui, pour n'être pas dénuées d'arrière-pensées commerciales, donnent souvent dans le stéréotype et se répètent inlassablement. Cette prolifération nuit en fin de compte à la qualité intrinsèque, ici comme ailleurs inversement proportionnelle à la quantité. Citons, parmi les derniers exemples en date, le N° 226 des *Dossiers d'archéologie* (septembre 1997), abondamment illustré, portant sur *Les Coptes. Vingt siècles de civilisation chrétienne en Égypte*, ainsi qu'une élégante plaquette intitulée *L'Égypte copte. Les chrétiens du Nil*, qui vient tout juste de paraître dans la collection "Découvertes" chez Gallimard (Paris 2000), où la richesse des illustrations pallie à peine l'insuffisance de fond, voire la gratuité de telle ou telle assertion.

Mais ce n'est fort heureusement pas le cas du livre que nous avons l'honneur de présenter aux lecteurs d'OCP, lequel, dans l'ensemble, évite l'écueil de la plate vulgarisation et du journalisme bon marché, et peut légitimement prétendre au titre de publication scientifique. Nous disons bien dans l'ensemble, car il y a aussi des exceptions.

Un chapitre préliminaire, dû à la plume de Martin Krause (pp. 1-33), retrace à grands traits la naissance et l'histoire d'une discipline moderne, la coptologie, qui fut longtemps à la traîne de l'égyptologie (à l'essor de laquelle le copte a fondamentalement contribué, au point de se faire phagocyter) et qui a encore du mal à s'en affranchir. (Ce n'est pas sans un sourire ironique

que nous évoquons un souvenir personnel: la faculté des lettres de l'université romande dans laquelle nous avons fait nos premières armes, reléguait la coptologie au rang subalterne d'"ancilla aegyptologiae".) Les récentes et spectaculaires, quoique non moins surfaites, découvertes dans le domaine du gnosticisme et du manichéisme ont sans doute contribué à restituer au copte son autonomie et son prestige. Si l'auteur de ce chapitre associe, avec raison, à cette discipline les études nubiennes (en saluant la fondation d'une "International Society of Nubian Studies"), il ne rend toutefois aucunement justice au patrimoine arabe chrétien d'Égypte. Et pourtant la littérature copte ne peut être dissociée de la littérature arabe chrétienne, qui en est l'appendice ou le prolongement naturel (ainsi qu'en témoigne l'article que nous publions ici-même), tout comme l'éthiopien l'est de l'arabe. Aussi bien les études coptes ne sauraient faire abstraction de cet instrument indispensable qu'est l'arabe, au même titre qu'elles ne sauraient se passer du grec. (On pourrait presque dire par boutade que le premier dialecte copte auquel devrait s'initier tout coptisant est ... l'arabe, parodiant ainsi une célèbre phrase du P. Lagrange, qui disait en plaisantant que la première des langues sémitiques que le bibliste se devait d'apprendre était ... l'allemand.)

Heinz Heinen brosse ensuite (pp. 35-56) un tableau de l'Égypte dans son statut de province romaine, puis byzantine (284-646 après J.-C.), 284 étant le début du règne de Dioclétien, coïncidant avec celui de l'Ère des Martyrs, et 641, la date fatidique de la fin de la domination de Byzance, pour faire place à de nouveaux occupants, que, par une de ces amères ironies de l'histoire, les Coptes eux-mêmes ont accueillis à bras ouverts tels des libérateurs, ne se doutant nullement que le remède serait pire que le mal. Le même auteur décrit plus spécialement, dans le chapitre suivant (pp. 57-79), la métropole d'Alexandrie, — capitale civile, militaire et religieuse incontestée de cette *provincia Aegyptus* jusqu'à sa prise définitive par les troupes arabes en 646, — tant du point de vue topographique que sur le plan des activités économiques, politiques et culturelles.

C'est au tour de Martin Krause d'étudier dans un long chapitre (pp. 81-116) le paganisme (dont la Haute-Égypte fut le dernier bastion, longtemps imprenable), les mouvements gnostique et manichéen, mieux connus grâce aux manuscrits coptes, ainsi que les survivances (survivals) de l'Égypte pharaonique en milieu chrétien, en d'autres termes "ce que le passé pharaonique a légué au christianisme" ou "des hiéroglyphes à la croix", pour rendre hommage au titre suggestif d'un livre. C'est encore Martin Krause, qui est également le maître-d'œuvre de l'ouvrage, qui traite du monachisme égyptien (pp. 149-174) dans les trois formes hiéronymiennes (érémitique, cénobitique, ou le *deterrimum genus*) auxquelles il convenait d'ajouter le monachisme errant. À l'inverse du chapitre précédent, qui nous paraît assez bien documenté, ce dernier nous laisse plutôt sur notre faim. Ce que l'auteur, connu pour sa méticulosité, écrit notamment à propos des moines mélétiens (pp. 168-169), dont il laisse entendre que les traces se perdent au VIIIe siècle

("Spuren des meletianischen Mönchtums sind bis ins 8. Jahrhundert nachweisbar"), ou à propos des "monastères" manichéens (pp. 169-170), est sujet à caution.

Laisse également à désirer le court chapitre sur la liturgie copte (pp. 187-200), qui se limite à quelques aspects de l'actuelle forme bohaïrique. Mais peut-être le caractère posthume de l'article (H. Engberding) explique-t-il cette indigence.

Également posthume est le chapitre (pp. 175-185) — inspiré des travaux de A. Grillmeier entre autres —, qui donne un bref aperçu du monophysisme des Coptes (H. Bacht) et montre "welch tragische Rolle in den Kontroversen die teminologischen Unterschiede und Mißverständnisse gespielt haben" (p. 184). Encore que tout ne puisse être ramené à une terminologie ambiguë, non plus qu'à des aspirations nationalistes, selon la thèse qui tend à estomper le différend doctrinal, dans l'affirmation d'une foi viscéralement (aujourd'hui plus que jamais) antichalcédonienne.

Nous avons intentionnellement passé sous silence le chapitre consacré à la littérature copte (pp. 117-147), qui aurait dû constituer le morceau de résistance. Il est signé d'un nom prestigieux, celui de Tito Orlandi, dont on ne compte plus les essais du même genre, "de quo ... meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut veritas".

Nous laisserons également à d'autres, plus compétents que nous, le soin de juger d'articles plus techniques, tous richement illustrés, tels celui sur la musique copte (pp. 201-208), lui aussi posthume (H. Hickmann); celui, fort volumineux et agrémenté d'innombrables figures et plans (dont plusieurs se retrouvent dans le catalogue d'exposition cité n. 1, pp. 43-57), sur l'architecture copte (pp. 269-293) d'une recherche archéologique sur la ville d'Abû Mînâ, près du lac Maréotis — un double rapport de fouilles est à signaler depuis dans le dernier BSAC 38 (1999), pp. 65-84 —; celui sur la sculpture et la peinture coptes dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge (pp. 295-338), de H.-G. Severin, avec force illustrations; celui enfin sur les textiles de l'époque romaine tardive et proto-islamique (pp. 339-362), de Sabine Schrenk, en un mot les fameux tissus coptes, dont on pourra par ailleurs admirer de beaux spécimens dans la suite de planches, dont certaines en couleurs, qui accompagnent ce chapitre.

Un rapide survol de l'art copte dans l'Égypte islamique (pp. 381-386), posthume une fois de plus (E. Kühnel) — ce qui fait un total de quatre contributions posthumes — et sans illustrations, clôt cet ouvrage qui fait la part belle aux différentes expressions artistiques (environ 200 pages, soit la moitié de l'ouvrage), et qu'un index général n'eût pas déparé.

Tous les principaux aspects de l'art et de la culture de l'Égypte chrétienne se trouvent ainsi abordés dans ce livre, qui dénote la vitalité de cette discipline relativement jeune qu'est la coptologie, à laquelle il fait honneur, et qui contribuera à mieux faire connaître aux germanophones une ancienne chré-

tienté tapie à l'ombre de l'Islam, dont ceux qui la vivent de l'intérieur se soucient peu d'explorer le glorieux passé et le riche héritage.

E. Lucchesi

Al-Ṭibb al-rūḥānī. Qawānīn muḫtaṣarah mimmā rattabahu al-ābā'. I'dād al-Anbā Ṣamū'īl, usquf Šabīn al-Qanāṭir wa-tawābi'ihā (*La médecine spirituelle. Canons abrégés à partir de ce que les Pères ont mis en ordre*. Par les soins de l'Amba Samuel, évêque de Šabīn al-Qanāṭir et de ses succursales), Le Caire 1999, pp. 175.

À l'exclusion des chapitres 37 à 47 portant sur les moines et autres questions liturgiques, le célèbre *Livre de la médecine spirituelle* (*Kitāb al-ṭibb al-rūḥānī*), attribué à Michel, évêque d'Atrīb et Malīǧ, auteur arabe chrétien du XIII[e] siècle (cf. GCAL II, 414-427, en part. 420-426), vient d'être réédité au Caire par les soins d'Amba Samuel, évêque copte orthodoxe. À vrai dire, le mot arabe *i'dād* étant tout ce qu'il y a de plus vague, on ne saurait dire avec précision si, en mettant son nom sur la page de titre, ce haut dignitaire de l'Église copte entend revendiquer l'édition ou s'il s'attribue le rôle, plus modeste, de commanditaire. Le fait est que la présente édition est la reproduction, à un *tanwīn* près, de celle imprimée au Caire en 1935, correspondant à la IV[e] section (*Al-qism al-rābi'*) du livre, intitulé *Sirr al-tawbah* (*Le sacrement de la Pénitence*), du diacre Mīḫā'īl Šiḥātah, dont on n'a pas hésité à sacrifier le nom. Cette édition partielle de 1935, inconnue de Graf, reposait, comme il est dit p. 256, sur un manuscrit de 1569 Ère des Martyrs (= 1852/3 A.D.), *waqf* de l'Église Sainte-Damienne (*Dayr Sitt Dimyānah*) dans la vallée de Za'farānah (*Wādī al-Za'farānah*), près de Damiette. Ce ms. est mentionné par Graf (GCAL II, 426), d'après Cöln, in *The Ecclesiastical Review*, 56, p. 126.

Nous n'aurions pas tenu rigueur à l'amba Samuel d'avoir repris tacitement l'édition proprement dite (pp. 264-292 [sic pour 329]), y compris les *qawānīn al-mutallaṭifah*, qui ne font pas partie de l'œuvre originale et qui ont été rajoutés pour délayer certains canons réputés de lecture difficile, si celui-ci ne s'était pas aussi approprié le long commentaire (*Ta'qīd*) de l'auteur (pp. 329-429) et jusqu'à la conclusion (*Mask al-ḫitām*), une sorte de "tabula gratulatoria" à l'adresse des souscripteurs de l'ouvrage (pp. 430-433), qui, en dehors de son contexte, n'avait plus de raison d'être et risque fort de prêter à sourire, les destinataires n'étant plus de ce monde.

Nous sommes donc bel et bien en présence, *sit venia verbo*, d'une édition-pirate, quoique le texte ait été entièrement "computerisé". Mais en considération des "coquilles" qui, fatalement, ont dû s'y glisser, on en vient presque à regretter que l'éminent prélat n'eût pas opté pour la réimpression photomécanique (*ex. gr.*, dès la p. 5, l. 9, امثالها lire امثالها avec l'éd de 1935; signalons aussi l'interversion accidentelle des ch. 35 et 36, pp. 120-130).

Comme cette soi-disant nouvelle édition offre peu d'intérêt en soi et qu'il n'est pas dans nos intentions de faire le compte rendu d'un livre paru en 1935, nous allons brièvement présenter l'œuvre elle-même, qui n'est peut-être pas familière à tous les lecteurs d'OCP, en citant in extenso ce que le regretté R.-G. Coquin écrivait, en s'inspirant de Graf dans la *Coptic Encyclopedia* (vol. 5, New York 1991, p. 1626, sous l'entrée "Mīkhā'īl, thirteenth-century bishop of Atrīb and Malīj"): "The authorship of the work entitled *Book of Spiritual Medicine,* which had a great vogue and was translated into Ethiopic in 1667 (...), remains problematic. It is a manual of moral and pastoral theology, a kind of penitential: the European editor of this text, J. Cöln (... edition in Garshuni with a Latin translation) thought that the author of this work could be Murqus ibn Qanbar, by reason of the passages that reveal the author to be a Melchite. In fact, the manuscripts are now of Coptic origin, now of Melchite provenance; some appear to be of unknown origin. U. Zanetti has thought to have rediscovered the book *Of the Master and the Disciple* by Murqus ibn Qanbar, a book that has some resemblances with the former (OCP 49 [1983] 426-33). Despite the title, which its editor gave it, and the fact that it has been plagiarized by Farajallāh al-Akhmīmī in a *Nomocanon,* we cannot, like Graf, give it this name, for it is not a true canonical or chronological selection, nor systematic, but is limited to questions of penitential discipline".

Au reste l'Amba Samuel, digne imitateur de Farağallāh al-Aḫmīmī, n'en est pas à son coup d'essai. Ses nombreuses publications, dont la liste (incomplète mais déjà impressionnante), comportant non moins de treize titres, figure en quatrième page de couverture des trois volumes de l'*Histoire des Patriarches* (*Tārīḫ al-Baṭārikah*) — elle-même reprise de l'édition d'Evetts et de celle de Khater-Burmester, continuation de la précédente (à laquelle, soit dit en passant, s'entendent les renvois de l'Index prosopographique du troisième tome, pp. 315-328. Seule nouveauté de l'ouvrage, cet index, s'il est absent de l'édition pillée, s'avère inutilisable sans cette dernière. Comprenne qui pourra! À l'Amba Samuel sont par contre imputables deux courtes notes [t. I, p. 3, 19], aussi ineptes qu'anachroniques, où s'agissant de la primauté de Pierre, le bon copte se croit obligé d'ajouter: "Concept catholique [*mafhūm kātūlīkī*]" —, sont malheureusement *eiusdem farinae*, c'est-à-dire l'usurpation d'éditions antérieures — plus d'une fois en simple "reprint", ce qui à la réflexion est un moindre mal —, sauf à modifier la pagination primitive, modification entraînant la suppression d'un utile *errata corrige*, cf. AB 116 [1998], p. 112, n. 19), dont on n'a pas toujours pris soin (*aliquando bonus dormitat Homerus*) d'effacer toutes traces pouvant faire remonter aux sources.

Des *Mayāmir māri Ifrām al-suryānī* au *Tatrīb al-kahanūt* (cf. SOC *Collectanea* 32 [1999], p. 365), en passant par l'*Histoire* (*Tārīḫ*) d'Abū al-Makārim, il n'y a que le *Synaxaire arabe jacobite* de René Basset, dont on n'ait pas osé escamoter le nom du véritable éditeur, exception louable certes, si toutefois

la *muqaddimah* n'affirmait aussitôt le contraire: "Ce synaxaire est publié pour la première fois (!) d'après doux manuscrits de la Bibliothèque national de Paris ... René Passet (*sic*) l'avait publié en langue française (!) ... en 1929 (*sic*) ..." (p. 1).

Nous terminerons par le vœu ardent que l'Amba Samuel, auquel il faut reconnaître le mérite de divulguer des œuvres importantes dans la littérature arabe chrétienne d'Égypte, et dont les *opera omnia* ont été exposées en grande pompe au récent congrès d'études coptes à Leyde (août 2000) en présence de l'intéressé, respecte davantage à l'avenir les légitimes et sacro-saints droits d'auteur.

Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari.

E. Lucchesi

Historica

Sabina Pavone, *Le astuzie dei Gesuiti.* Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII, Presentazione di Adriano Prosperi, (= Piccoli Saggi, 9) Roma, Salerno Editrice 2001, pp. 312.

Questo libro si occupa dei *Monita privata Societatis Iesu* che risalgono al 1612 e hanno avuto una vastissima eco. Infatti i manoscritti dei *Monita* conservati in biblioteche o archivi di Europa sono 23 e le edizioni a stampa dopo la princeps del 1612 fino a quella di Milano del 1996 sono addirittura 146. I *Monita* sono 18: I) come ottenere la simpatia della gente fondando collegi; 2) e 3) sulla familiarità con principi e notabili ; 4) ai confessori dei grandi del mondo; 5) 6) 7) come trattare le vedove per assicurarsene il patrimonio e ottenere che i loro figli si facciano gesuiti; 8) e 9) per guadagnarsi la fiducia dei giovani e delle monache; 10) sull'aumento delle entrate dei collegi; 11) quali sodalizi fondare; 12) come neutralizzare la rivalità degli altri religiosi; 13) quali gesuiti promuovere a differenza di altri; 14) in quale misura esigere all'interno della Compagnia una severa disciplina; 15) e 16) come comportarsi nei casi riservati, nel dimettere confratelli e quale atteggiamento mantenere con i dimessi; 17) chi indirizzare agli studi speciali; 18) sulla totale fedeltà a questi *Monita*.

I *Monita* provocarono consensi presso i nemici dei Gesuiti e reazioni presso di loro o degli amici. Da quest'ultima parte venne subito l'accusa di montatura calunniosa.

Si tratta in realtà di un falso malevolo e premeditato di un certo Hieronim Zahorowski, nato in Volinia 1582/1583, che probabilmente si era fatto cattolico studiando in un collegio gesuita e, divenuto lui stesso gesuita, lascia poi l'Ordine additando nei Gesuiti la causa delle sue amarezze. Bocciato all'esame *ad gradum* è escluso dall'emettere il quarto voto di speciale obbe-

dienza al sommo pontefice. Questa frustrazione lo conduce a lasciare l'Ordine, giurando vendetta. E la vendetta si concreta nel produrre i *Monita*. L'Autrice, avendo già acquistato con precedenti lavori una certa familiarità con la storia della Compagnia di Gesù, soprattutto circa la preservazione, nella Russia di Caterina II, della Compagnia soppressa da papa Clemente XIV, si dedica ora alla storia di questo falso. E riesce a fare chiarezza.

A. Prosperi nella presentazione afferma che i *Monita* "dovettero la loro credibilità all'uso deformato di elementi e tratti reali delle effettive istruzioni circolanti nella Compagnia" (p. 11). Sono d'accordo. Un falso si presenta con caratteri tanto più attendibili, quanto più deforma un'effettiva realtà. Noi gesuiti abbiamo un certo aspetto di segretezza. Per dimostrarlo basterebbe la scritta latina "ad usum Nostrorum tantum" che appariva una volta su nostre pubblicazioni. Anche oggi (e mi attengo al caso che determina la delusione dello Zahorowski e la sua reazione creando i *Monita*), per sapere se un padre gesuita è professo di quattro voti, cioè se ha emesso il voto di obbedienza al Papa, bisogna consultare il catalogo della provincia religiosa a cui appartiene. Ma c'è perfino nella Compagnia quello che Natalie Ginzburg chiamerebbe "lessico familiare" che soltanto gli iniziati capiscono. Ne dò un esempio nel linguaggio dei Monita "La società ha triplicato i voti per gli scolastici, coadiutori e formati, quali voti non hanno mutuo contratto, quasi che la Società in perpetuo sia obbligata di ritenere le persone con tali voti ... imperoché tale obligazione cade nel vovente, non nella Società che può qualunque persona con tali voti scacciare. Benché poi nella Società alcuni facciano quattro voti ... nondimeno la Società può scacciare ancora tali ad ostentatione della sua autorità" (*Mon.* 14). L'Autrice capisce questo linguaggio. È segno che ha superato felicemente l'esame di iniziazione al lessico esoterico gesuita. La storia poi è a lieto fine. Il falsario si è pentito del suo misfatto. "Lasciò infatti la sua biblioteca alla Compagnia e venne sepolto a Lublino nella cripta della chiesa dei gesuiti" (p. 67).

V. Poggi, S.J.

Vincenzo Poggi S.J., *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano* (= Orientalia Christiana Analecta, 263), Pontificium Institutum Orientale, Roma 2000, pp. 448.

Il Pontificio Istituto Orientale nacque quasi contemporaneamente con l'attuale Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel 1917, per volontà di Benedetto XV. Le due nuove istituzioni erano lo sbocco di un movimento di idee e di iniziative che faceva capo a Leone XIII e aveva trovato la collaborazione di uomini, come i cardinali Mariano Rampolla del Tindaro e Niccolò Marini e il noto bizantinista Mons. Louis Petit. Esse nascevano quando già da tre anni divampava la prima guerra mondiale e quasi contemporaneamente allo scoppio della tragica "Rivoluzione d'ottobre" in Russia, che sca-

tenò subito le note persecuzioni anticristiane in nome dell'ateismo militante. Erano circostanze storiche buie e tempestose, nonostante le quali, la Chiesa mostrava ottimismo e fiducia nel suo futuro e della Cristianità intera, qualunque fosse l'assetto politico che l'Europa e il mondo si sarebbero dato alla fine del conflitto armato internazionale e la guerra civile accesa in Russia da Lenin e dai suoi "compagni".

Se la Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, filiazione della Congregazione di Propaganda Fide, era destinata a migliorare i rapporti amministrativi e diplomatici con le Chiese Orientali unite con Roma o ancora separate, il Pontificio Istituto Orientale aveva lo scopo di incrementare la conoscenza scientifica delle varie tradizioni cristiane orientali sia presso i «latini» sia presso gli orientali stessi; questi ultimi, mediante la conoscenza più scientifica delle proprie radici, avrebbero potuto scoprire sempre più oggettivamente la propria identità e la natura dei rapporti della propria Chiesa con le altre d'Oriente e di Occidente. In altre parole, un progresso conoscitivo simile avrebbe dovuto giovare a favorire il «dialogo» interecclesiale e interculturale tra Oriente ed Occidente. Si configurava così, anche sul piano istituzionale, sia pure alla lontana e non sempre consapevolmente, una «realtà», che mezzo secolo dopo sarebbe stata chiamata *ecumenismo*.

A dispetto di tutte le difficoltà incontrate, quella fiducia di Benedetto XV fu premiata grazie specialmente allo spirito di sacrificio e all'entusiasmo di vari ecclesiastici e membri di Ordini religiosi, affiancati da laici d'alto prestigio scientifico. Oggi, a oltre ottant'anni di distanza, la Sacra Congregazione per le Chiese Orientali è più fiorente che mai; e qualcosa di analogo può dirsi del Pontificio Istituto Orientale.

Iniziata la propria attività in un palazzo ora scomparso dell'ex Via Scossacavalli (sacrificata durante la costruzione dell'odierna Via della Conciliazione) sotto la direzione del Padre Bianco Antoine Delpuch, prima, e dell'Abate benedettino Idelfonso Schuster, dopo, nel 1922 il Pontificio Istituto Orientale venne affidato da Pio XI alla Compagnia di Gesù e insediato provvisoriamente presso il Pontificio Istituto Biblico in Piazza della Pilotta. Nel 1926 ottenne a Piazza S. Maria Maggiore 7 l'odierna sede indipendente, la quale fa parte del vasto isolato che comprende il Collegio Lombardo, il Collegio Russico e il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

Nella nuova sede il Pontificio Istituto Orientale, presieduto da Mons. Michel D'Herbigny S.J., nel giro di un decennio, sviluppò pienamente le sue strutture scientifiche, i suoi programmi disciplinari raggruppati in una «Facoltà di Scienze ecclesiastiche Orientali», associata a quelle dell'Istituto Biblico e dell'Università Gregoriana e divisa nelle sezioni di Teologia, Scienze storiche e Diritto canonico. Uno sviluppo analogo ebbero il suo corpo professorale e la sua biblioteca specializzata nell'orientalistica cristiana e costituita da serie voluminose di fonti, da enciclopedie e opere di consultazione, da libri ed opuscoli d'ogni genere e da centinaia di periodici vivi od

estinti. Nel 1971 Paolo VI avrebbe rafforzato l'Istituto creandovi la «Facoltà di Diritto Canonico Orientale».

Dei successi e della fecondità delle varie attività didattiche e scientifiche connesse con tale sviluppo basterà qui ricordare la pubblicazione delle cinque serie *di Orientalia Christiana Analecta* (263 volumi), *Orientalia Christiana Periodica* (66 volumi o annate), *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores* (11 tomi in-IV°), *Anaphorae Syriacae* e *Kanonika* (9 volumi). Col prestigio di molti suoi docenti ed ex-alunni (tra i quali ultimi si contano non solo professori d'università e pubblicisti specializzati, ma anche patriarchi, cardinali, metropoliti vescovi di Chiese unite o separate, superiori di Ordini e Congregazioni religiose), il Pontificio Istituto Orientale ha reso e rende servizi preziosi, anche se spesso ignoti allo stesso clero e ai fedeli del mondo cattolico. Ormai gode di una solida fama internazionale, e nel suo genere costituisce — almeno sotto molti aspetti — un *unicum* nella Cristianità intera.

In questo volume il P. Poggi — che ha ricoperto fin dal 1972 non solo l'ufficio di professore di Storia cristiana del Vicino Oriente, ma per vari anni anche quelli di decano di Facoltà e vicerettore e dirige al presente questa rivista — non narra in forma continuativa ed articolata la storia del Pontificio Istituto Orientale da noi or ora sintetizzata al massimo, appunto per dare un'idea di questo suo volume. Se si bada al titolo e al sottotitolo, tale natura del contenuto non suscita nessuna meraviglia. Il libro non manca, certo, di pagine che riassumono la storia suddetta, ma il suo grande merito sta nell' offrire, in ventun saggi quasi tutti editi in questo periodico, il frutto di accanite ricerche esplorative o pioneristiche, attuate non tanto sulla base di documenti già editi a stampa, quanto fondandosi su notevoli materiali archivistici resi accessibili all'Autore talvolta come per caso: verbali di sedute consultive, memoriali, diari, lettere, appunti di udienze pontificie ecc. In queste ricerche egli ha saputo scoprire ed elaborare una massa di dati di prima mano, utili e spesso necessari alla ricostruzione di vari momenti ed episodi storici del Pontificio Istituto Orientale, come pure delle vicende religiose e scientifiche di singoli superiori e professori, della genesi e sviluppo di iniziative e attività rispetto all'Oriente cristiano. In breve: l'A. con le sue ricerche coscienziose e coi suoi studi di limpida probità scientifica ha composto un volume che farà da fonte indispensabile a chiunque vorrà dedicarsi alla ricostruzione sistematica ed esauriente della storia del Pontificio Istituto Orientale. Sarà inoltre una fonte di facile accesso sia per la meticolosa distribuzione e selezione dei saggi sia per il magnifico indice analitico che conclude il volume (429-448).

Non va passato sotto silenzio che il merito della pubblicazione di questo volume tocca anche al P. Hèctor Vall Vilardell S.J., attuale Rettore del Pontificio Istituto Orientale, che ha suggerito all'Autore di effettuarla e si è compiaciuto di fornire il volume stesso di una sua notevole prefazione.

C. Capizzi, S.J.

Indica

A. Mampra, S.D.B. and J. Puthenkalam, S.D.B., *Sanctity in India*, Yercaud (Tamil Nadu, India): The Retreat, 2000, pp. xvi + 524.

Pope Paul VI in his apostolic visit to India in 1964 praised India as a country that sought God with "relentless search." And a recent worldwide research study on religiosity in the various countries placed India first in the list. But religiosity is not identical to sanctity. Pope John Paul II during his apostolic visit to India in 1986 hailed Gandhi as a saint, short of canonizing him officially. The present book entitled *Sanctity in India* is restricted to Christian sanctity in the Catholic Church in India and presents short life sketches of 4 Saints, 5 Blessed, 4 Venerables, and 11 Servants of God whose cause for beatification has been introduced.

Presented "category-wise and chronologically," are St. Thomas the Apostle (along with St. Bartholomew, who evangelized Kalyan, near Bombay), St. Francis Xavier, St. Gonzalo Garcia (born in 1557 in Vasai alias Bassein near Bombay, became a Franciscan Brother, went to Japan as a missionary and was martyred at Nagasaki in 1597), and St. John de Britto (a Jesuit like Xavier, but martyred at Oriyur, Tamil Nadu). The Blessed (pp. 87-190) are the Jesuit Rudolph Acquaviva and four companions, martyred at Salsette (1583); Joseph Vaz (1651-1711), born in Goa and became the zealous and heroic Apostle of Sri Lanka; Kuriakose Elias Chavara (1805-1871), founder of the Congregations of the Carmelites of Mary Immaculate and Congregation of Mount Carmel; Mother Mariam Thresia (1876-1926), foundress of the Congregation of the Holy Family; and Sister Alphonsa (1910-1946), "Daughter of Suffering" surnamed Passion Flower after the Little Flower or St Therese of Lisieux.

The four Venerables (pp. 191-274) are Bishop Hartmann, Mother Mary of the Passion and Agnelo Gustavo Adolfo de Souza, and Aurelian Pedro Laneta Azcueta, OCD. Among the eleven Servants of God (pp. 275-486) the most famous is the last on the list, Mother Teresa of Nobel Prize fame. This adds up to 24 names, among whom, however, there is not even one layperson, but in an Appendix are presented 3 lay apostles, who should merit consideration for the honours of the altar.

The book aims at the educated reading public and may be read with profit by Christians as well as others. Saints unite across all frontiers of religions and divisions of Churches and distinctions of rites. Of the four Blessed in fact the last three are Orientals or of the Syro-Malabar Church.

The authors rely on second hand sources, unlike another book that appeared at the same time, *Asian Saints* (Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 2000, Pp. 116), by Francis X. Clark, S.J., who in a short compass has condensed an amazing amount of information, in many cases having consulted the official *Positio* of the Congregation for the Causes of

Saints. "The total number of Asian saints and blessed is thus 486, of whom 482 are martyrs" (p. 13) as Asia starts with Afghanistan and stretches eastwards. Both these two books have the merit of updating to 9 April 2000, when Mother Mariam Thresia was beatified.

Perhaps haste and want of access to her *Positio* has betrayed the authors of the book under review into some errors. Thus they remark about Mariam Thresia' spiritual director, Father Joseph Vithayathil, who wrote her life in the form of a diary, that he withheld it "from publication for fear, modern rationalist world would scoff at" it for her strange experiences (p. 157). He wrote the diary because the bishop wanted to be informed in detail, not for publication; and he did not want her cause to be started during his lifetime for reasons best known to himself. The present reviewer, who wrote the *Positio*, has found no evidence for the assertion of the authors, which must be credited to their fantasy and guess work. The same comment may be made about the remark "she avoided her companions so that she was labelled 'a saint.'" (pp. 158-159). The nearest truth is that they nicknamed her "granny" for going to attend daily Mass together with her mother. The assertion that she "once attended to two cases of contagious diseases" (p. 160) is misleading as if these *two* were the only such cases in a whole life dedicated to relieving and caring for the sick, the dying, the poor, and the marginalised. She was not admitted to the Carmelite Order (p. 164) but to the Carmelite Third Order. The authors have diagnosed hysteria in her: "The mental, hysterical and spiritual trial persisted" (p. 165). Whatever is meant by "hysterical trial," two expert psychological studies have categorically excluded hysteria as a possible explanation of the extraordinary experiences in the life of Mariam Thresia. Finally, when she died at the age of fifty, she suffered from diabetis but that is no reason to call her a "sickly" foundress nor are her three companions co-foundresses (p. 166).

The Preface quotes Alberione who said "Saints are Christ's best gift to his Church and the Church's best gift to the world." This book, first of the kind in India, is the authors' timely gift to the Church and to India, for which they deserve our praise and gratitude.

G. Nedungatt, S.J.

Bosco Puthur (ed.), *The Life and Nature of the St. Thomas Christian Church in the Pre-Diamper Period,* (LRC Publications 1), Kochi 682 021, (Mount St. Thomas, Kerala, India), Liturgical Research Centre, 2000, pp. xiii + 236.

The present book is a quiet corrective to the best-seller of the Pontifical Oriental Institute, *The Eastern Christian Churches: A Survey*, by Ronald Roberson, a publication that went into its sixth edition in 1999. This well-known and very useful manual has always introduced the Thomas Christians

as part of the Assyrian Church of the East in the following manner. "When the Portuguese arrived in India at the end of the 15th century, they encountered a Christian community claiming to have been founded by the Apostle Thomas." (p. 20). And the Syro-Malabar Church is introduced as follows: "Members of this Church are direct descendants of the Thomas Christians that the Portuguese encountered in 1498 while exploring the Malabar coast of India (now the State of Kerala). As mentioned above, they were in full communion with the Assyrian Church in Persia" (p. 149). These two references to the Portuguese may impress as a scramble to be on the terra firma of history, away from the quicksand of legends. The present book cautions against such nervousness, which ends up by ignoring history: for not all that precedes the Portuguese period in India is nebulous legend. True, ancient India notoriously lacked an Indian counterpart of Herodotus or Thucydides or Tacitus or Livy; and so it is no wonder if Christian India lacked an Eusebius or a Socrates or a Rufinus. However, historical positivism has long been found wanting in its methodology. Strangely enough, that method still seems to be in vogue with some Western writers dealing with the early history of Christianity in India. The present book on the pre-Diamper period of the Church of the Thomaschristians should give them food for thought. For example, it refers to the conviction of the Thomaschristians that the Syriac language was their liturgical language "for the last 1200 years" before the Synod of Diamper (p. 75). That should put a stop to the wish-wash that Syriac was the liturgical language bequeathed by the Apostle Thomas and that therefore it belongs to the apostolic heritage of the Law of Thomas. Freed of such nebulous mist, Syriac can be regarded for what it really was: the liturgical language of the Thomaschristians of the Chaldean period. The most plausible explanation of why and how the episcopal succession in Malabar passed from the Thomaschristian Church to the Chaldean Church, from which it used to receive its bishops till the sixteenth century, is the application of the canons 4 and 6 of the Council of Nicea I (325), as is shown by Jacob Kollaparambil.

Not that this book unearths hidden historical sources for the history of the pre-Diamper period; it does not. But it highlights certain aspects and angles of that history. It represents the concerted effort of the Syro-Malabar Church to bring together a good selection of its scholars to look at its past with a view to ascertaining its true identity. It contains chiefly the papers presented in a three-day seminar held at the newly established Liturgical Research Centre from 4 to 6 October 1999 on "The Life and Nature of the St. Thomas Christian Church in the Pre-Diamper Period." Six themes were explored in as many papers and responses: history, liturgy, theology, spirituality, hierarchical structure, social life and customs. A total of 101 persons participated from 13 Syro-Malabar dioceses in Kerala out of a checklist of 280 persons with a doctorate in some ecclesiastical discipline or other: 4 bishops, 86 priests, 6 sisters, and 5 laymen. That checklist, although incom-

plete, impressed even bishops. But there was also the honest recognition: "The results of the present day researches and studies on Malabar liturgy and traditions by our scholars are not always first rate" (86). Where full truth can unite half truths may divide.

The book serves to debunk sham scholarship that is here and there in cathedra. "People received the Eucharist thrice a year" (p. 74): that does not speak for the much vaunted liturgical spirituality of the Thomaschristians (see also p. 109). They venerated the Bible in the church, but the Bible was not translated into the language of the people. Nor did most of their priests have more than a reading knowledge of the Syriac language, so that their homilies could not have been very biblically saturated (p. 130): that does not speak much for a biblical spirituality either. Far from the siren call of Eden that some hear, there is the sobering conclusion formulated by Bishop George Punnakkottil that the Thomas Christians *lived* rather than *thought* their spirituality and theology (26). If the two papers on these topics had stated this forthrightly, they could have been briefer.

The present book is a witness to the determination and competence of the Syro-Malabar Church to base liturgical reform on the results of solid research. The paper on liturgy by Jacob Vellian and the response by Antony Vallavanthara are excellent. Reportedly, the seminar was able to bring about better mutual understanding between the two feuding factions that have for decades been causing scandal, pain and sorrow both within and without the Church. The track traced by the seminar towards a fuller recovery of peace and unity is surely a matter of joy and satisfaction for all. The present book is a landmark on this journey.

But it leaves much to be desired in scientific methodology. Here is one example: plagiarism. It is not uncommon for writers to omit using inverted commas to acknowledge textual citations, which are thus passed on as their own compositions. The present reviewer experienced an uncanny feeling of familiarity with certain texts, page after page, till he looked up his own work *Spirituality of the Syro-Malabar Church* (Alwaye, Star Documentation, 13, 1989, pp. 12-17). This booklet of 60 pages had appeared also as an article with the same title in *East Syrian Spirituality*, Augustine Thottakara, ed., Bangalore, Dharmaram Publications, 1990. The paper on spirituality in the present book refers to my article a few times in the footnotes, but abstains from the use of inverted commas to mark off the numerous citations that fill entire paragraphs and pages. The whole section "The Spirituality of St. Thomas the Apostle" (pp. 124-125), most of "The Law of Thomas" (pp. 126-127), "Bible: the source of spirituality" (pp. 129-130) are bodily lifted from my article, with some omissions, minor alterations, and additions just enough to escape the charge of copying. But the alteration of the name of Isodad of Merv, the ninth century East Syrian biblical exegete, into Isodad of Mary (129) is itself a commentary; so, too, the change of *Nomocanon* into Nomo Canon (sic) speaks volumes. The addition in question repeats the oft-

repeated error (rightly denounced by Cyprian Illickamury elsewhere, p. 119, n. 50) that the East Syriac in use in the Thomaschristian Church was the same as the Palestinian Aramaic dialect spoken by Jesus Christ. Such are the typical blunders of plagiarists, who, in their artless attempts to hide their full debt, dish out copied material and pass it on as original compositions to others, who in their turn repeat the same trick. Thus through copying new generations of "doctors" are cloned, all being kept ignorant of the real original author. On liturgical spirituality, our writer has simply copied two of my paragraphs (p. 131) without using inverted commas but citing my own footnotes and thus cleverly deflecting the real source. In methodology this is called plagiarism or literary theft. There is second grade plagiarism where, though the source is mentioned (otherwise it would be first grade plagiarism), inverted commas are not used for the exact citations. This is a rather widespread academic vice. Now that the Syro-Malabar Church has discovered with joy that it has about 300 persons with doctorates, but reportedly quantity is not matched by quality, it may be rewarding to research this vice and its pedigree. Till plagiarism is not eradicated the number of doctorates alone will not earn for the Syro-Malabar Church the due regard of persons noted for scholarship.

The researching of the pre-Diamper period has obviously a practical scope of determining the areas of "return to the traditions of the forefathers," in accordance with the conciliar decree (OE 6). On this topic reference may be made to *The Synod of Diamper Revisited*, ed. George Nedungatt (Kanonika 9), Rome, Pontifical Oriental Institute, 2001; see in particular: idem, "Return to the Pre-Diamper Traditions" (pp. 227-272). These two contemporary works thus appear also to be complementary to each other.

G. Nedungatt, S.J.

Islamica

Giulio Basetti Sani, *Muhammad il Profeta*, (= Saggi, 11) a c. di Caterina A. Greppi e Manuela Rossi. Presentazione di Franco Cardini, Roma, Jouvence 2000, pp. XIII + 192.

Nel mese di marzo 2001 il francescano P. Giulio Basetti Sani è morto all'eta di 89 anni nel convento di Fiesole, dopo aver studiato e scritto molto sull'Islam. Frequentò il Pontificio Istituto Orientale negli anni 1937-1939. Inviato dai superiori in Egitto vi incontra l'Islam. In un primo tempo condivide l'atteggiamento diffidente e negativo di molti confratelli e correligionari nei confronti dell'Islam. Ma un giorno l'incontro con Louis Massignon lo "converte". Non dimentica mai quel maestro e gli dedica due libri (*L. Massignon orientalista cristiano*, Milano 1971 e *L. Massignon*, Firenze 1985). Sulla scia di Massignon si dá con passione e soprattutto con perseveranza a cerca-

re i presupposti e le condizioni di un dialogo fecondo con i musulmani. Questo libro è l'ultima sua fatica per tentare ancora una volta senza stancarsi un approccio fraterno con i seguaci dell'Islam e precisamente con il Profeta. Infatti l'A. ricorda a p. 70 come dopo la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, che parla positivamente dell'Islam, il musulmano africano Hamza Bubaker, rammarichi come la dichiarazione, pur molto bella, sfugga alla questione centrale. "In un documento così nobile ed efficace, che ha impegnato l'avvenire, il soggetto principale non figura: nessuna parola circa il profeta dell'Islam, quando non vi è Islam senza Muhammad. I Padri conciliari hanno creduto o piuttosto hanno cercato di saltare l'ostacolo, forse pensando che non ce ne saremmo accorti!". In questo libro l'A. esamina come gli orientalisti e i teologi cattolici eludano o affrontino il problema. Da Sprenger che era anche medico e parla per Muhammad di "isteria muscolare (p. 31), a Ignazio Goldziher, ebreo credente ma razionalista, a Leone Caetani, positivista nei confronti della *sirat al-nabi*, al gesuita Henri Lammens poco tenero nei riguardi di Muhammad, a Noeldeke, a Nallino, a Padre Jomier OP, ai contemporanei Padri Bianchi Caspar e Mons. M. Fitzgerald, ai gesuiti Pouzet e McDermott, al prof. Waardenburg ecc. Nessuno ha mai detto di Muhammad quanto gli ha riconosciuto la somma autorità della Chiesa di Oriente, il katholikos Timoteo I° (780-823), dialogando con il califfo Muhammad al-Mahdi (775-785). "Come Abramo abbandonando gli idoli, ha seguito Iddio e si è dato a insegnare l'unicità di Dio, così Muhammad ha abbandonato l'adorazione degli idoli al fine di adorare il Dio della verità" (p. 31). Il nostro buon francescano, che scandalizza i suoi confatelli paragonando il Poverello di Assisi a Muhammad, dapprima in un articolo di *The Muslim World* del 1956, poi in un libro pubblicato in Canada nel 1959 e dedica anche in questo suo ultimo libro pagine a quel confronto (pp. 11-24), ha il chiodo fisso di una lettura cristiana del Corano. "Sempre mi sono chiesto perché Muhammad non possa essere l'uomo mandato da Dio a milioni di persone per la scoperta del Dio unico e per l'iniziale conoscenza del mistero di Gesù Cristo" (p. 98). E P. Giulio cita Massignon secondo il quale in *Les trois prières d'Abraham* "l'Islam rimprovera ad Israele di aspettare un Messia che l'Islam afferma già nato, il messia Gesù, figlio di Maria, che tornerà alla fine dei tempi a giudicare tutti gli uomini" (p. 119). Per questo, insiste Padre Giulio, "è importante oggi mettere in rilievo le caratteristiche che ci accomunano con il testo coranico ... particolarmente quando accenna alla Vergine Maria, a Giovanni Battista, a Gesù. Fino a oggi non sembra sia stato fatto uno studio sul simbolismo cristiano o sia stato messo in rilievo come i personaggi biblici ricordati dal Corano ... sono tutte figure-tipo di Gesú" (p. 143). Più di una volta ho detto a Padre Giulio che in questo modo pretende insegnare ai Musulmani a leggere il loro Corano, il che può essere controproducente. Anche Pio II aveva scritto una lettera al sultano Mehmet II, conquistatore di Costantinopoli perché, una volta salito sul trono del *basileus*, si facesse battezzare. Quella lettera però, benché scritta nell'elegantis-

simo latino di Enea Silvio Piccolomini, rimase tra le carte del Papa e non fu mai spedita. Ma Padre Giulio mi rispondeva con le parole che si trovano anche in questo libro: "Per comprendere il nostro pensiero e dare la nostra interpretazione del Corano è necessario basarsi sulla teoria cristocentrica della Incarnazione secondo gli insegnamenti del beato Duns Scoto: tutta la storia dell'umanità è orientata verso Gesù Cristo" (p. 144).

Spero che i nostri fratelli musulmani apprezzino il buon volere e la rettitudine di quest'uomo che ha letto il Corano con pazienza e amore (*Introduzione allo studio del Corano*, Brescia 1967; *Il Corano nella luce di Cristo*, Bologna 1972; *Dal Corano al Vangelo*, Trento 1991) nel desiderio di rivalutare, come nel titolo emblematico di questo ultimo libro, *Muhammad il Profeta*. E ora, nell'al di là in cui credono musulmani e cristiani, il cuore di Padre Giulio, è finalmente in pace, anche a proposito del potere espiatorio della giovenca rossa, menzionata dall'Antico Testamento (Levitico e Numeri) dal Nuovo Testamento (Ebrei) e dal Corano (2, 67-71), sulla quale P. Giulio si è ripetutamente soffermato come qui a p. 155. Addio Padre Giulio!

V. Poggi, S.J.

Liturgica

Michael Kunzler, *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bishöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Bonifatius Druck Buch Verlag, Paderborn 1998, 461 pp.

This beautifully printed and bound book is emblematic of the excellent quality of German book-production. Apart from these external appearances, however, this is not a good book, and Prof. Kunzler would have been better advised not to wade into an area beyond his competence, for reasons I shall illustrate here.

In those areas where he does have competence — e.g., in chapter 2, "Theologie des Gottesdienstes," the fine sections on the Epiclesis in relation to priestly ministry (pp. 54-5), on the laity (pp. 62-5), on the meaning of anamnesis (pp. 201-7), on different approaches to Trinitarian prayer (pp. 274-9); in chapter 3, regarding the Union of Brest (not Brest-Litovsk as K. calls it anachronistically: p. 74) and Orthodox responsibilities in the matter, something the Orthodox, with their tendency to ignore or deny whatever realities displease them, are loathe to recognize; in chapter 5, on liturgical language and its purpose; in chapter 11, on feasts and seasons — K. has much to say that is good.

Apropos of several topics, however, what K. offers seems to have more to do with the history of western liturgy, and apart from the occasional detail, offers little that is new or useful about the subject of the book. This is true of much of chapters 4-5. Chapter 6 on liturgical music (pp. 114-28) devotes half

of its pages (pp. 115-21) to non-Byzantine generalities, getting to the Byzantine tradition only on pp. 123-8. Chapter 10 on liturgical space treats the early Christian basilica (pp. 185-7) in a largely western sense — then leaps to the Middle-Byzantine church style with no reference to the enormous amount of important literature existing on Early, Middle, and Late Byzantine church architecture and decoration. Paradigmatic of this problem, a general one that runs through the entire book, is the discussion of the Ὁ μονογενής (єдинорόдный) troparion (pp. 282-6): K. is well informed on the literature dealing with the Anselmian view of redemption, but cites *none* of the important literature on the *properly Byzantine aspect* of his discourse, the troparion itself.

Among other minor irritants, K. adopts an apologetic tone vis-à-vis his presumed western reader, or presents an overblown view of that reader's imagined problems regarding eastern liturgy. What these problems are is summed up perfectly in the citation from A. Häußling (p. 44 note 2), and *pace* the romanticism some western writers reserve for all things eastern, the East has no better answers to these problems than does the West.

One might also question the grammatically incorrect citation from Old Slavonic (p. 19), where what follows the commemoration of the bishop should be in the singular like the corresponding Greek text, since only one hierarch is being commemorated; the German penchant to follow the erroneous Slavic terminology ("Ektene" as generic for litany when there is only one ἐκτενὴ properly so called, the litany following the Gospel; "Proskomide" for the Rite of Preparation of the Gifts instead of the older and more correct term, "Prothesis"); the continuation of the myth that there is a "Liturgy of Catechumens" (pp. 257, 260, 306) and a "Liturgy of the Faithful" (chap. 14), terms that are an invention — and an erroneous one — of the liturgists of generations past.

Nor is the book free of statements that are exaggerated, inaccurate, or simply false. E.g., what is said about the liturgical books (p. 165) is inaccurate: the Greek Hieratikon and the Slavonic Sluzhebnik are basically the same book and contain the eucharistic liturgy as well as the priestly parts of Matins, Vespers, and other material. The Slavonic Trebnik or "Book of Needs," which gives the other sacramental and occasional rites, corresponds not to the Hieratikon but to the Hagiasmaterion. In the older ms books, all this material was found in the Euchologion. The Opisthambonos Prayer is not of the Chrysostom Liturgy but common to both the St. Chrysostom and St. Basil Byzantine eucharistic formularies (p. 202); the prayer referring to Christ as offerer, offered, and the one who receives the offering, is not in the Anamnesis but in the "Nemo dignus Prayer" before the Great Entrance (p. 204); the homily read at Easter Matins is not by Chrysostom but by Ps.-Chrysostom (p. 211), as a glance at the CPG would have shown; the rason (Slavonic rjasa) is not an "Alltagskleid" like the western cassock or soutane (p. 239), but an outer garment worn over the cassock (podrjasnik) and akin

to the Roman-rite cappa now largely fallen into disuse except among bishops and monsignors.

On more substantial issues, the citation from Jensen (p. 65) that the active participation of the laity in the liturgy is no problem for the Orthodox because all that is taken care of by the dogmatic and canonical tradition of the church, gives the impression that this is not a matter of concern because all is well in eastern liturgical practice — which is flatly false. Again, the affirmation that in the East "the liturgical language was always much nearer to the people — immer viel volksnäher" (p. 65; cf. p. 111) — is illustrative of that tone of "preferential option" for the East, redolent of the western romanticism regarding Eastern Christendom and its liturgies that those with a more hands-on experience of the Christian East were cured of long ago.

But the most serious problem with this book is that K. systematically ignores almost all the important scholarly writing on the Byzantine Divine Liturgy over the past generation, and specifically on the pontifical eucharist (Taft in OCP 45-6, 1979-80 and OC 81-2, 1997-8 — though the latter probably appeared too late for K. to use it), relying instead on second-rate material long since overtaken by far more reliable scholarly work. Though K's bibliography cites references as late as 1997, a sampling of seminal works appearing before that date but not exploited would include: Th. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (1971); J. Mateos, OCA 191 (1971), and, by the present reviewer, OCA 200 (1970, 1975); id., OCA 238 (1991); id., *The Byzantine Rite: A Short History* (1992); and innumerable articles in this and other periodicals on single aspects of the Byzantine Liturgy, which render outdated or erroneous what K. says (p. 80) on the authenticity of the Chrysostom anaphora (see OCP 56, 1990), the history of the Byzantine rite (pp. 81-3), antiphonal psalmody (p. 115), etc. K's discussion of the Prothesis does not mention Descoeudres book, the best available study on the topic, nor the seminal documents edited by Laurent (REB 16, 1958). The long section on the Great Synapte (pp. 264-74), misnamed Ektene, does not cite the best available scholarly work on the topic by Strittmatter (Tr 10, 1954), Mateos (OCA 191, 1971); or, on the Ektene properly so-called, by Parenti (in E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska, eds., *ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* [Studia Anselmiana 110 = Analecta Liturgica 17, Rome 1993] 295-318). Regarding the Enarxis (pp. 279ff), "Man vermutet," K. says, that the three antiphons were meant to occupy the people while they awaited the solemn introit of the bishop (p. 281), a statement that is true for the Late Byzantine period, as I have shown (OC 82, 1998). But there is no need for any "Vermutung" whatever concerning the origins of the Enarxis of three antiphons, after the definitive work of Mateos (OCA 191, 1971) and Baldovin (OCA 228, 1987) on the stational liturgy of Constantinople, none of which K. adverts to. Similarly, he seems to have no idea of the origins and pristine function of the

troparia, the Trisagion, etc. (pp. 290-3), though all these issues have long been resolved by Mateos (OCA 191, 1971).

Concerning the lections, we are informed that the absence of an Old Testament lesson in the Byzantine Liturgy of the Word reflects its fundamentally Paschal character ("österlicher Grundcharakter": p. 297), without mentioning that there was once a Byzantine OT Lectionary, the Prophetologion, containing the OT lections of the eucharist, a reading suppressed some time before the mid-8th c. for reasons that had nothing whatever to do with the "Easter character" of Byzantine worship. The Ektene after the Gospel is wrongly explained in the context of the traditional intercessions or Prayers of the Faithful following the Scripture lessons and homily (p. 305), whereas in fact the Ektene is a later addition to the Byzantine Liturgy of the Word. The pristine Litany of the Faithful, as Strittmatter and Mateos demonstrated long ago, is the Great Synapte once found just before the Great entrance and later displaced to before the Trisagion, and then to the beginning of the Enarxis. It is because the catechumens could not participate in this priestly prayer of God's people interceding for the needs of the Church and the world that they were dismissed at Matins and Vespers too where there was no question of any offering.

In the preanaphoral rites, the basic literature on the "Nemo dignus Prayer" is not cited (pp. 313-4); the old myth that the bishop's Lavabo and concluding of the Prothesis before the Great Entrance is a remnant of the preparation of the gifts that once occurred there in the East (p. 315), and that the "Opfergebet" recalls an offertory procession of the faithful once found at this point of the service (pp. 318-9), is repeated by K. despite the fact that this reviewer laid to rest that false theory a generation ago (OCA 200, 1970, 1975).

And so it goes: with respect to the preanaphoral dialogue (pp. 329-31) the author ignores my series of studies on each of its members (OCP 49, 1983; 52, 1986; 54-5, 1988-9); regarding the anaphora, we are told that the Chrysostom formulary becomes the standard one with the rise of Byzantium (p. 328), whereas Jacob has shown that Basil was the standard anaphora until Chrysostom took over first place at the turn of the 10/11th c. On the Sanctus, neither Taft (OCP 57-8, 1991-2) nor Spinks are cited; the works of McKenna and others are ignored on the Epiclesis; on the anaphoral intercessions and diptychs, the basic works of Winkler (OCP 36-7, 970-71) and Taft (OCA 238, 1991) are ignored. And although my recent book on the Byzantine precommunion rites (OCA 291, 2000) is too recent for K. to have used it, an earlier redaction of several of its chapters had appeared years ago in the form of articles on the Our Father, the fraction, the zeon.

We do need a book on the Byzantine pontifical liturgy by someone competent to do so. I already laid out the basic literature and sources on the topic twenty years ago in a lengthy study K. ignores (OCP 45-6, 1979-80). As K. says so well, "spiritual richness is not the property of one Church, nor the

affair of one national church organization nor of a series of theological schools. Spiritual richness is the graced gift of the Holy Spirit and is promised to all those for whom that salvation is meant, and hence to all those who believe in God's only-begotten Son" (p. 78), *pace* those theologians K. refers to who think any "westerner" who writes on Eastern Orthodoxy is intruding on their private property. So such a book is needed. Unfortunately, this is not that book. It gives a mine of information on many topics, as I have indicated above. Unfortunately, those are not the topics which the book, according to its title, was supposed to address. And when it does address those latter topics, it is too often outdated or wrong.

R. F. Taft, S.J.

Mariologica

Tomáš Špidlík, Giovanni Guaita, Maria Campatelli (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio.* 2. Autori dell'area russa, secc. XI-XX, Città nuova, Roma 2000, pp. 644.

Con la presente antologia, la casa editrice Città nuova continua un'opera di vasto respiro: il piano dell'opera prevede — dopo i quattro volumi dei *Testi mariani del primo millennio* altri otto (!) volumi di *Testi mariani del secondo millennio*, di cui il presente è il secondo. Mentre il primo raccoglieva gli autori orientali, il secondo offre una scelta di testi dal XI° al XX° secolo, su Maria, ad opera dei maggiori teologi e scrittori spirituali dell'area russa. Il copioso quantitativo di materiale raccolto fa intuire la ricchezza impressionante di dottrina e di religiosità del popolo russo, nella cui spiritualità il culto mariano ha avuto sin dagli inizi un posto centrale.

Dopo il saggio magistrale d'introduzione di Tomáš Špidlík che assieme a Maria Campatelli e Giovanni Guaita è il curatore dell'opera, seguono 50 testi preceduti da una breve ma precisa scheda coi dati essenziali sulla vita, il pensiero e l'opera del rispettivo autore, o — nel caso di testi anonimi — con la caratteristica e la storia del testo che permette di collocarlo nel contesto della spiritualità dell'oriente cristiano. I testi si susseguono cronologicamente, cominciando con l'apocrifo *Il viaggio della Madre di Dio attraverso le pene* (sec. XI-XII) e concludendo con quattro autori viventi: Elisabeth Behr-Sigel, Antonij Bloom, Sergei Averinčev e Georgij Čistjakov.

Se è vero che alcuni dei nomi non sono più sconosciuti al lettore italiano, come alcuni autori del ventesimo secolo (ad esempio P. Evdokimov, P. Florenskij, Sergij Bulgakov, V. Losskij, V. Ivanov) o alcuni del novecento (V. Solov'ëv, Serafino di Sarov, Teofane il Recluso), la maggior parte degli autori è poco o per niente conosciuta, tanto è vero che molti dei testi vengono presentati in prima traduzione italiana (del resto eccellente). Tra questi ci sono ad esempio Dimitrij Muretov (1806-1883), Arcivescovo di Chersoneso, l'arci-

prete Valentin Svencickij (1882-1931), uno degli migliori predicatori della Russia del decennio successivo alla rivoluzione d'ottobre o Rodion Putjatin (1807-1869), altro celebre predicatore russo. Accanto all'ormai conosciuto nome del sacerdote ortodosso russo di aperture ecumeniche Aleksandr Men, assassinato nel 1990, di cui viene riportato un testo sotto il significativo titolo "Il potere terreno e il mistero del Messia", troviamo anche il nome di Antonio Koren' (1910-1985), gesuita sloveno che per quarant'anni si occupò al Pontificio Collegio Russicum delle "cose russe" come padre spirituale e ecclesiarca della Chiesa di sant'Antonio Abate e merita quindi senz'altro di essere annoverato tra gli autori dell "area russa". Il suo testo su *Le icone mariane* è tratto da una edizione privata del 1957.

Come ogni volume della collana, anche questo è corredato di quattro indici: biblico, degli autori e di altri personaggi antichi, degli autori moderni e infine dell'indice analitico, fatto che aumenta il valore di quest'antologia che non servirà solo per lettura edificante, ma come un vero e proprio manuale per gli studiosi di mariologia che è primo del suo genere. Addentrandoci nella lettura dei testi, ci si rende conto come la mariologia russa costituisca un notevole contributo all'antropologia personalista, tema chiave della teologia per il terzo millennio.

R. Čemus, S.J.

Monastica

Pedro Bádenas et al. (ed.s), Ἐπίγειος οὐρανός, *El cielo en la tierra: Estudios sobre el monasterio bizantino*, Nueva Roma, Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 3, Madrid 1997, pp. XII + 352 + 32 láminas.

Being the mainspring of Byzantine spirituality, the Byzantine monastery recapitulates much of Byzantium's historical legacy (p. xi). To this theme are dedicated twenty-three studies, covering codicological, linguistic, iconographic, medical, social, psychological, historical, hagiographical and more specifically religious aspects. The very wealth of detail suggests highlighting some aspects.

Ramón Teja's "La violencia de los monjes como instrumento de política eclesiástica: el caso del Concilio de Éfeso (431)" (pp. 1-19) forms a natural complement to H. Bacht's famous article, "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)", in: A: Grillmeier und H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon*, II, Würzburg 1953, pp. 193-314.

In José M. Candau's "Una muestra de ascetismo pagano. Parámetros de la propaganda política en el *Misópogon* de Juliano el Apóstata" (pp. 21-32), we come across unsuspected allies of Christian monasticism, as when Julian the Apostate lists among the qualities of the monarch the habit of curtailing

one's sleep (p. 29). John H. Newman himself, we might add, had drawn attention to sympathetic traits of the Apostate.

Until the eighth century there was practically no difference between *coenobium* and *laura*, Pedro Bádenas informs us in his "La transformación del monacato en época macedónica: Refundación y patronazgo" (pp. 33-45), whereas in the tenth century, the laura becomes the huge monastic complex we are familiar with through Mount Athos (p. 36).

Chryssa A. Maltezu sheds light, among other things, on the history of the genre *Contra errores Graecorum* ("Monjes latinos en Romania: un programma religioso", pp. 47-57).

The *Life of Barlaam and Josafat* (pp. 225-241) represents for the Middle Ages, as José Martínez Gázquez points out ("El manuscrito VIII.B.10 de la Biblioteca Nacional de Nápoles, primera traducción latina de la redacción bizantina de la *Vida de Barlaam y Josafat*," pp. 225-241), the culmination of the efforts to give Christian form to Buddha's legend by means of biblical and perhaps of patristic and canon law texts (p. 227). In the following study, "Fuentes de las citas bíblicas en las versiones romances de la *Vida de Barlaam y Josafat*" (pp. 243-253), Óscar de la Cruz Palma gives as an example the word-for-word borrowings from a text traditionally attributed to St John Damascene or to St Euthimius the Iberian (p. 246).

In his "San Nilo de Sora y San José de Volokolamsk: un conflicto monástico en la Rusia de finales del siglo xv y sus consecuencias" (pp. 255-270) Salustio Alvarado Socastro offers some interesting explanations of the conflict on monasticism and Church property in late 15th and early 16th century Russia. The Bulgarian Cyprian of Trnovo became metropolitan of Moscow in 1390, thus initiating the "Second Southern Slavic influence" (*"segunda influencia meridional"*), as D. S. Likhachev, the propagator of this theory, has called it (pp. 260, 270). Moreover, as further indication of the anti-Rome revulsion in the wake of Florence, which will serve as a catalyst for the "Moscow, Third Rome" theory formulated by Philotheos of Pskov in 1510, Zoe, wife of Ivan III, changed her name to Sophia to stress her adherence to Orthodoxy (p. 260). Having definitively shaken off the Mongol yoke in 1480, Russia became under Ivan III, through territorial annexations, four times its previous size (p. 261). It is Maximus the Greek, who, upon his arrival in Moscow in 1518, breaks the news of the discovery of America (p. 265). As both Maximus the Greek and his disciple Vassian Kosoj were thrown into monastic prisons, Russia lost her chance to be initiated to Renaissance ferments (p. 266). As for Nikon, he was a typical representative of the Josephite Church. One of the causes of the Raskol was the rivalry between the white clergy, poor and uncultured, and the black clergy, powerful and erudite (p. 267). Nikon did not want to renounce the title of Великий Государ ("Great Sovereign"), which Michael I had given his predecessor, patriarch Philaret, the czar's own father (pp. 266f).

Francisco Javier Juez Gálvez' "En torno a la *Vita popularis* de san Juan de Rila" (pp. 271-289) reminds us that St John of Rila (c. 880-946), was, as far as we can tell, the first Bulgarian anachorete, although he is oft mistakenly called the initiator of Bulgarian monasticism. The monastery he founded at Rila in 930-931 antedated the Great Laura built by St Athanasius of Mount Athos by more than thirty years (p. 273f), but, oddly enough, there is no reference to the foundation of Rila in the anonymous *Vita popularis* (p. 278)!

Miguel Cortés Arrese reports in his "Iconos monásticos del Museo de la Casa Grande de Torrejón (Madrid)" (pp. 291-305) of the icons in the collection of Don Sergio Otzoup († 1974), who settled definitely in Spain in 1930; they reflect in many ways Russia's socio-religious reality. One of them is the Trinity monstery of Saint Sergius in Sergeev-Posad (which is still referred to, on p. 298, as Zagorsk, as it was known in Soviet times). It was here that in 1380 Saint Sergius blessed Prince Demetrius before the battle of Kulikovo; by 1561 it was considered to be the first monastery in Russia, as it still considered to be the religious centre of the nation. As one may very well imagine, the feast of Pentecost marks the highpoint of its solemnity. In an iconic depiction of the Last Judgment, as Eugenia Popeanga explains in her "Motivos históricos bizantinos en la iconografía monástica moldava" (pp. 307-317, the group of sinners earmarked for eternal damnation is composed of Turks and Tatars (p. 312). Interesting information about the background of Mogila's *Confessio Orthodoxa* is offered in Mihai Moraru (pp. 321f), "San Juan Clímaco y la *Scala Paradisi* en la literatura rumana" (pp. 319-328), but nowhere in this article is the Camaldolese Ambrose of the Florentine Council called Ambrogio *Traversari* (pp. 325f).

Rather than an overall presentation of the spirituality of the monastery itself, the present publication puts together as it were several missing links of a huge jigsaw puzzle which the complex phenomenon of Byzantine monasticism is and thus encourages further studies. The present reviewer would have liked nonetheless to see other contributions, giving a human face to an otherwise somber institution. For example, how did emperors and empresses who had retired, or, more usually, had been forced to retire, to monasteries fare in them? The name of John Tsimiszes (p. 39) is too tantalizing in this regard, especially since he and Theophano had to part company much against their original plans.

E. G. Farrugia, S.J.

Gabriele Giamberardini, *S. Antonio Abate, astro del deserto* (Studia Orient. Christiana, Monogr. N. 10), Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Cairo 2000, pp. 108.

Nel 1978 si spense P. Giamberardini, francescano, che gran parte della vita passò nel suo amato Egitto. In occasione del quindicesimo centenario

della morte di S. Antonio, grande fu l'operosità profusa dai Francescani in terra d'Egitto; non piccolo l'intervento di Giamberardini che produsse quattro saggi, poi raccolti nel 1957 in un volume a parte e che ora vengono ripresentati in una migliore veste, arricchita anche da foto a colori. L'A. conosceva bene la geografia di quel paese, e si nota subito, soprattutto nel primo dei saggi (Itinerari e abitazioni di S. Antonio abate, p. 50) l'accorata e puntigliosa ricerca del cammino e delle soste di Antonio. Con i testi alla mano, si percorrono le tracce di sentieri e di piste, quando la strada si ferma, discosta dal sito. E la spiritualità di Antonio, così come vissuta in questi luoghi e con le varie persone da lui incontrate, traspare forte nel tracciato del secondo saggio (Educazione e spiritualità di S. Antonio Abate, pp. 51-81): qui il monaco è presentato nella sua complessa educazione che l'ha portato ai vertici più belli e più silenziosi della presenza di Dio. Gli altri due saggi, più piccoli, presentano la figura di Antonio nella liturgia copta, e una collezione di *apoftegmata* (detti spirituali) riferiti al Santo. Un piccolo volume, ma che si legge serenamente e con piacere, offrendo ottimi spunti sulla figura di Antonio, spunti resi più freschi dalla spirituale simpatia dell'A. verso il Santo, come traspare delicatamente da queste pagine.

V. Ruggieri, S.J.

Martin Illert, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Pano Verlag, Zürich und Freiburg i. Br. 2000, S. viii + 118.

Dieses Studium geht auf die Dissertation, die der Autor 1998 an der Kieler Universität verteidigt hat, zurück. Es beabsichtigt nicht, alle syrischen Theologoumena bei Johannes Chrysostomus nachzuweisen, sondern eher das Bild des grossen Predigers im Hinblick auf sein Verhältnis zum syrischen Mönchtum näherhin zu differenzieren (S. v). Angesichts der weitverbreiteten Diglossie, syrisch und griechisch, wird das syrische Mönchtum nicht als syrischsprachiges Mönchtum, sondern als die monastische Bewegung des syrischen Raumes bestimmt. Diese wird durch archaische "protomonastische" Askeseformen und ihre spezifische Motivierung der Askese gekennzeichnet (S. 2). Was Johannes selbst angeht, so erweisen sich die Informationen über seine Jugendaskese widersprüchlich. Sein ältester Biograph Palladius macht aus ihm einen Mönch in der Tradition der ägyptischen Wüstenväter, während der Kirchenhistoriker Socrates Scholasticus hingegen von einer typisch syrisch-"protomonastischen" Askese bei Chrysostomus berichtet (S. 2f). Mit ihrem Zentrum in der Gemeinde, setzte die Theologie des syrischen Mönchtums — im Gegensatz zum ägyptischen Einsiedlermodell — ein besonderes Gemeindemodell voraus. Diesen Fragen, wie auch dem genauen Platz des Mönchtums in seinen Reden, wo er es lobt und

tadelt, widmet die Chrysostomusforschung ungenügende Aufmerksamkeit (S. 3).

Was Chrysostomus in einer vor 392 (S. 19), näherhin: zwischen 388 und 392, mindestens als Arbeitshypothese) verfassten Schrift "De sacerdotio", zu politisch tätigen Frauen zu sagen hat, wird manchen überraschen. Die Schmährede gegen Frauen ist dadurch zu erklären, dass sie nach eigenem Gefallen Kleriker ein- und absetzten (S. 21). Die "Homiliae in Matthaeum" stellen den ältesten vollständigen patristischen Kommentar zum Evangelium nach Matthäus dar (S. 22). Es ist auch zu bemerken, dass die Identifikation des "gefallenen" Asketen namens "Theodor" ("ad Theodorum lapsum I, II") in keinem der beiden Fälle zwingend ist (S. 23). Darüber hinaus, ist die Echtheit der Schrift, "Comparatio regis et monachi", umstritten (S. 23).

Nach Meinung des Autors sind die Aussagen des Johannes über das Mönchtum widersprüchlich (S. 26). Im Falle des "geistlichen Redners und wahrscheinlichen Libaniusschülers Johannes" (S. 25) ist nicht nur die Aussageform die allein bestimmende, sondern auch das Publikum (S. 27). Der tatsächliche Rezipient der verschrifteten Homilien war nicht die Gemeinde, sondern der Leser (S. 29). Als wichtiges Kriterium für die Einordnung der Texte ist die rhetorische Selbstdarstellung, oder das *ethos*, des Redners zu betrachten (S. 30). So meint der Autor, dass der Goldmund eine Zweistufenethik entfaltet, was als Hinweis dafür gilt, dass nichtasketische Hörer ein bedeutendes Element in seinem Hörerkreis waren (S. 30f). Aber I. Hausherrs Deutung in der Gegenrichtung wird nirgends angeführt (S. 30f; siehe auch S. 116). Darüber hinaus konstatierte E. Gibbon den Widerspruch zwischen der rhetorischen Selbstdarstellung des Chrysostomus und ihren kirchenpolitischen Implikationen (S. 38). Während im "Adversus oppugnatores" das Mönchsideal als Verwirklichung des philosophischen Lebens und der höchsten Form der Kontemplation und die Mönche als in der Gesellschaft der Engel lebend und selbst als Engel geschildert sind, werden Mönche in "De sacerdotio" zu Scharlaten degradiert (S. 39). Wenn Chrysostomus das monastische Leben als *vita contemplativa* beschreibt, meint er damit eine den gebildeten Lesern der elitären Schriften vertraute philosophische Lebensform (S. 45).

Rührend ist Chrysostoms Zeugnis über Flavian, den Nachfolger des Meletius in Antiochien (S. 48). Wie Mose mit Gott verhandelt hatte, so Flavian († 404) mit Theodosius, um Antiochien zu retten (S. 50).

Im sechsten Kapitel fragt der Autor, ob die asketische Theologie der Syrer das Denken des Johannes beeinflusste (S. 67). Da der Chrysostomus aus Antiochien am Orontes, einer hellenistischer Stadt mit einem syrischen Hinterland, stammte, diente ihm diese Kultur auch als Referenzpunkt (S. 68). Zur Vermittlung syrischer Theologie half nicht nur die Qualität der Verkehrswege, sondern auch die weit verbreitere Zweisprachigkeit (S. 71). Zwar könnten wir aus den Schriften des Johannes Chrysostomus kein eindeutiges Zeugnis für dessen Kenntnis der syrischen Sprache gewinnen; dies wäre al-

lerdings dadurch zu erklären, dass die syrische Sprache für griechischsprachige Autoren als barbarisch galt (S. 72).

Was das theologische Denken der Syrer anlangt, so zeichnet sie sich durch einen Reichtum sprachlicher Bilder aus (S. 74). Das wird durch das enkratische Modell der Erlösung deutlich, welches seit Tatian vorgeherrscht hatte und nach welchem Adam durch seine Sünde sein Lichtkleid verloren hatte; Ausdrücke, denen man nochmals in den chryostomischen Homilien 69-70 begegnet (S. 75). Auch der chrysostomische Terminus *monachos* scheint nicht nur unter dem ägyptischen-monastischen Einfluss, sondern auch dem protomonastisch-syrischen herausgebildet worden zu sein (S. 79). Der Hinweis wird über die indirekte Verbindung *monachos-monogenes* (= Einzelkind, wobei hier der eingeborene Sohn Gottes gemeint ist; vgl. Joh 1.14, 3.16) hergestellt (S. 79); dazu hat A. Guillaumont gezeigt, dass *agapetos* und *monogenes* austauschbar sind (S. 80). Bei Aphrahat deckt der Terminus *ihidaya* sowohl den frühsyrischen Asketen als auch den "einzigartigen" Christus (S. 80). Als Gegenbeweis kann die Art dienen, wie Chryostomus das Leben der Verheirateten schildert: "Dieses Leben, lieber Theodor, bedeutet, dass die *eine* Seele in *viele* Stücke geteilt wird" (S. 82). Als *engelgleich* stehen die *monachoi* jenseits der Polarität von männlich und weiblich (S. 82). Im syrischen Raum ist die Adam-Christus-Typologie eine Adam-*ihidaya*-Typologie (S. 83). Während das syrische protomonastische ihidaya-*monachos*-Motiv der innergemeindliche Askese entspricht, gehen die Koinobia und die Anachorese auf den Einfluss des ägyptischen Asketentums pachomianischen bzw. antonianischen Typs zurück (S. 83). So visiert Johannes' Schrift "Adversus oppugnatores" den Zeitpunkt an, zu dem die Antiochener die Anachorese zu praktizieren begannen, wobei Chrysostomus für die Rückkehr der Asketen in die Stadt plädiert (S. 84). Sein Ideal blieb dabei das syrische innergemeindliche Mönchtum.

Obwohl seit der *Vita Antonii* der Wohnort der Mönche als *eremos* bezeichnet wird, was Chrysostomus auch für die antiochenischen Mönche benutzt, steht dieser *eremos* nicht nur in unmittelbarer Nähe der Stadt, sondern sogar innerhalb derselben (S. 87). Das geht aus den topographischen Angaben Prokops hervor, aber auch von den der "Historia religiosa" Theodorets wie auch aus den Selbstzeugnissen des Chrysostomus (S. 88). Darüber hinaus kennzeichnet sich das syrisch-antiochenische Asketentum durch seine mit Motiven der Heimatlosigkeit und des Wanderns verbundene Mobilität aus, wie Johannes in der achten seiner Taufkatechesen bezeugt (S. 92). Von da aus lässt sich fragen, ob solch ein protomonastisch-syrischer Hintergrund beim asketischen Leben des jungen Johannes vorhanden war und ob Johannes selber ein Mönch, später sogar ein Einsiedler, geworden ist (S. 95). Der Autor plädiert für die erste Lösung, nämlich für die innergemeindliche Form; lehrreich in diesem Hinblick ist der Vergleich, den er zwischen der von Johannes in seiner zweiten Schrift an Theodor beschriebenen Askese und der "abrenuntiatio diaboli" antiochenisch-syrischer Taufliturgie aufstellt

(S. 98). Der Hauptgrund für die nur geringe Beachtung des protomonastischen Kontextes liegt darin, dass die Chrysostomusforschung dem Zeugnis des Palladius ein allzu hohes Gewicht beimass, während seine eigene Schilderung Züge der Ägyptisierung verrät (S. 103). Weil Johannes in einem Klientelverhältnis zu seinem Metropoliten Flavian stand, der auf die Inhalte des "opus chrysostomicum" einen wesentlichen Einfluss nahm, konnte die Arbeit des Johannes ausserhalb der traditionellen Spannungspole "heidnische Antike" und "Christentum" betrachtet werden. Wie aber der Autor meint, wäre vor allem die Einbindung des Chrysostomus an die protomonastische Tradition Syriens mitzubedenken (S. 110).

Die Arbeit ist gewiss anregend und arbeitet bisher nicht so deutlich gewordene Akzente gut heraus. Allerdings bezieht der Autor nicht alle theologischen Faktoren, die mit im Spiel waren, ein. Was er sagt, ist jedoch wert, um eine Lektüre seiner Arbeit zu empfehlen.

E. G. Farrugia, S.J.

Antonio Linage Conde, *Todos los monjes: Ante y post scriptum*, Alcalá la Real, Instituto de Historia Eclesiástica y de las Religiones 1999, pp. 286.

This essay on monasticism starts by whetting our curiosity, by referring to Jean Guitton's article, "Le moine, homme tenté," (p. 11), the invisible monastery and John Climacus' portrait of the monk as "desire upon desire" (p. 16). At the same time, it disclaims any intent to expose doctrine, contenting itself instead with history (p. 16).

It thus goes way back before Benedictine monasticism and sketches some salient aspects of Hindu monasticism. Usually a Hindu becomes a monk only after first having been married and had things in his possession (p. 20). The transcendental character of the spiritual magisterium of the guru is to be noted (p. 22). In Thai culture a period of time passed in the monastery enables a person to marry all the easier (p. 26). Unlike in Buddhism, in Shintoism, a religion also present in Japan, there is no monasticism (p. 26). Among Buddhist nuns, confession to all, to some or to one was possible (p. 31). A possible integration of *nenbutsu*, with its repeated invocation of Amida, the idealized name of Buddha, with the Jesus prayer, perhaps influenced by Indian Yoga, according to the author, is mentioned (p. 32). Mortification is one of the pillars of Jainist monasticism, and in this it differs from Buddhism (p. 36).

In one sense, Islam has always had monks, but not as part of a constant and incontrovertible tradition (p. 39). While pre-Islamic Arabia had monasticism in the form of the anachorete or *râhib*, it has been argued that monasticism in Islam is due to Christian influence, especially that of Eastern monks (p. 42). The myth of the Seven Sleepers of Ephesus, all hermits, shows an interesting convergence (pp. 42f). As part of the Jewish legacy we

may mention the Therapeuts (p. 45) and the community of Qumran (p. 46). We are only one step removed from the Sons and Daughters of the Covenant, known to us first through Aphrahat (p. 47).

Athanasius wrote his Life of Antony from the Egyptian wilderness where he was out in hiding, between 356 and 357 (p. 49). Some of the more famous Coptic monasteries are listed on p. 51. While originally jurisdiction over the monasteries lay with the diocesan bishop, it now lies with the Patriarch (p. 51). The lack of a rigid separation between hermitism and coenobitism which goes to make the originality of the Camaldulese and the Carthusians is already typical of Syrian monasticism (p. 53). Rabbula's canons as bishop of Edessa (411-435) helped consolidate coenobitism (p. 54). The condemnation of monophysitism under Justin (518-527) wrought havoc among Syrian monasteries, even if we do not ignore the partial communion which according to J. Gribomont perdured between the Syrian and the Greek Church (p. 54).

Caught between Persia and Rome, Armenia came under Syriac and Greek influence (p. 57). According to Faustus of Byzantium, St Gregory the Illuminator had brought with him Greek monks, Antony of Caesarea and Gronites of Sebaste. It was St Mesrob (385-440) who created the Armenian alphabet (p. 57).

Among the reformers of Armenian monasticism Mechitar Gos († 1213) may be mentioned (p. 59). The first monastery for Armenian nuns, Hokeatz-Vank, is reputed to have been founded by St Bartholomew (p. 59). Peter the Iberian founded a Georgian monastery in Jerusalem (pp. 59f). The author further identifies St Maron at the origin of the Maronite Church with the hermit who died around 410 (p. 60). According to J. Gribomont, in Maronite monasticism numerous hermits were always to be found around monasteries (p. 61).

In Ethiopia, lack of a common rule accounts for much variety in the various monasteries (p. 63). In the monasteries founded by Ewostatewos, especially Dabra Bizen, rules similar to those of Mount Athos exclude even female animals. Though not himself a monk, Origen influenced Evagrius Ponticus and, through him, Cassian (p. 63). Evagrius' eight *logismoi*, or thoughts, correspond to our seven capital sins (p. 64).

The Monastery of Sinai began to be called St Catherine's Monastery from the ninth century onwards (p. 70). Contemporary revival of monasticism came from Balamand (p. 71). Paisij, hegumenos of the Chilandar monastery on Mount Athos, had been trained in the monastery of Rila (p. 72). The Serbian monks who occupied the Chilandar Monastery obeyed St Sabas, formerly Rastko, son of the king Stephen Nemanja (p. 72). In Kiev, hagiography attributes the foundation of the Great Lavra to St Anthony († c. 1073) and St Theodosius († c. 1074) (p. 73).

With the Ukrainian Paisij Veličkovskij (1722-1794), from Kiev, later hegumenos of Neamets in Moldavia, the characteristics of contemporary

Russian monasticism, built on the spiritual direction of startsi who are not necessarily priests, becomes manifest (p. 75). With Elena Vasilievna he founded the feminine monastery of Divejevo (p. 76). The college of St Athanasius in Rome and the monastery of Grottaferrata also pass in review (p. 79).

Interesting what is said about the Antonite Lebanese Maronites of Aleppo, with a fourth vow of humility, who were approved by Clement XII in 1732 (p. 80); but it amounted to an artificial form of Oriental monastic life (p. 81). The same may be said of the Armenian Antonites (p. 81). Mechitar is the nickname, not the name, of Manuk († 1749); San Lazzaro was a former quarantine place (p. 89).

Augustine, baptized in 387, bishop in 395 (p. 92), gave us a rule, noted for its balance between work and *lectio* (p. 93). Martin of Tours was the first who introduced monasticism in the West (p. 93). Other stages of this development are the islands of Gallinara and Lérins (pp. 94f). Hilary of Lyons was a relative of St Honoratus and spread the ideals of Lérins (p. 95).

In Ireland, Brigida founded in 487 a double monastery with an abbess and a abbot-bishop (p. 99). Typical of Irish monasticism is the *peregrinatio pro Christo* (p. 100). Extreme ascetic mortification, as well in certain types of prayer, such as in the repetitions of the litany, betray the Orient's influence.

According to de Vogüé, Caesarius of Arles was the first to write, between 512 and 534, a rule for women, and not merely one adapted for them (p. 102).

Giuseppe Dossetti (1913-1996) was number two in the Christian Democrat party who became a monk (p. 108). The role of women in monasticism is briefly mentioned on p. 109.

In the works of D. Bonhoeffer († 9.4.1945) community life was the leitmotiv of his Christian vision of the world and of man (p. 115).

Havelock Ellis († 1939) dedicated a chapter to Montserrat in his *The Soul of Spain* (1908) (p. 117). In music, monks, too, made a significant contribution, if only we remember Guido of Arezzo († 1050) and Solesmes (p. 123), but Oriental chant is insufficiently brought out.

The author recounts the drama of the seven Trappist monks killed in Algeria and the sacrifices that entailed (p. 129). Chant and poetry, too, inspired monks, as pp. 137-147 show.

Chevetogne (p. 160) is remembered for the intellectual prowess of Olivier Rousseau (1898-1984), Montserrat and Einsiedeln as places of pilgrimage (pp. 162). Of Hildegard von Bingen we may safely say that she was *mulier fortis* (pp. 168-169).

The author manages to pack, in the compass of 186 pages, very much information, not to say anything of the rich bibliographical material in the endnotes (pp. 187-284). The book reads almost like a daily newspaper with news in telegraphic style; reliable and unsensational news, but apt to stimulate curiosity to investigate further in depth the events thus portrayed. This

makes at once its strength and its weakness; for some more in depth analysis would have helped establish priorities among the events related and help us more to read the historical signs pointing to the future of monasticism.

E. G. Farrugia, S.J.

Père Matta el-Maskîne, *La nouvelle création de l'homme* (Spiritualité orientale, n° 74), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1998, pp. 171.

Quand nous parlons de la naissance, de la mort et de la résurrection du Christ, c'est d'événements qui se sont passés en nous et pour nous que nous parlons (p. 9). Puisque la première création de l'homme avait pour but le désir de Dieu d'avoir en sa présence une créature terrestre qui vive avec lui, désir qui fut frustré par le péché, Dieu décida de recréer l'homme de la nature de son Fils ressuscité d'entre les morts (pp. 17-18). Et voilà le signe distinctif de l'homme nouveau: aimer ses ennemis (p. 28). Dieu montra son appréciation de l'homme dans la Genèse comme "très bon", mais, en revenant à nous-mêmes, nous ne percevons pas ce que l'homme avait de bon et encore moins de très bon (p. 37). Puisque la mort n'est en réalité qu'un retour à la poussière, la peine de mort qu'inflige le péché n'est qu'une descente au niveau de la poussière (p. 41).

Les préparatifs célestes de la nouvelle création de l'humanité se trouve dans le fait que le Fils s'anéantit lui-même, sans pourtant quitter la condition divine (p. 45). À l'heure de la passion, Jésus a refusé d'accepter que lui soient attribués personnellement les péchés de l'humanité, parce que cela aurait porté atteinte à sa relation avec le Père (p. 52). Par son incarnation, sa mort et sa résurrection le Christ a créé en sa personne l'Homme Nouveau (p. 55). C'est l'oeuvre inouïe de la grâce et de la miséricorde divine qui substitue en nous notre être par celui du Christ (p. 73). Puisqu'il y a une relation étroite entre le baptême et la croix, le sacrement du baptême est communion réelle au Christ, à l'instar de l'Eucharistie (p. 79). De la part du Christ, cette adhésion signifie que la mort qu'il a endurée est en réalité notre mort à nous, prenant ainsi part à notre condamnation (p. 80). Dans la Lettre aux Romains (Rm 6, 3-7; 14) s. Paul l'a exprimé de manière très juste (p. 81). C'est l'Homme Nouveau que veut signifier s. Paul quand il insiste sur le "moi" comme en Ga 2, 20 (p. 90). Comme Dieu a fait tomber sur Adam le sommeil pour en façonner Ève, Dieu fait tomber le sommeil sur le Christ dans le tombeau pour en tirer l'Église (p. 92).

Quant à la nourriture de l'Homme Nouveau, c'est le corps même et le sang du Christ (p. 97). Ainsi Dieu a déposé en notre coeur le secret du nouveau acte créateur (p. 109), de sorte que nous sommes maintenant plus proche du Père (p. 110). L'évidence saute aux yeux, parce que, si nous levons nos yeux, nous voyons des gens qui sont passés à l'autre monde avant même de mourir (pp. 110-111). Mais, pour arriver jusque là, nous devons mettre un

terme au règne de la médiocrité, afin que puisse commencer le travail d'enfantement (p. 111).

La foi véritable se fonde sur le témoignage intérieur de l'Esprit, une perception existentielle que le Christ dépose dans l'Homme Nouveau (p. 115). En effet, la foi en Christ se présente à deux niveaux, à celui de l'intelligence humaine, qui reste à l'extérieur, et à celui de l'Esprit, quand le croyant se retrouve dans le Christ (Ph 3, 8-9) (p. 116). Ce que s. Jean appelle la vie éternelle équivaut au salut chez s. Paul (p. 122). La révélation que le Fils nous fait est la connaissance du Père tel qu'il est et de son amour déversé en son Fils (p. 125). S. Jean nous montre que l'amour a la puissance de la foi, ce qui nous fait conclure que la foi est un acte d'amour (p. 131).

Si le Père réclame des adorateurs en esprit et en vérité, il s'agit d'une exigence paternelle, à laquelle nous répondons en tant que fils (pp. 138-139). En un mot, l'Homme Nouveau, c'est la Résurrection (p. 149). La nouvelle création est nouvelle parce qu'elle arrive par transmission personelle (p. 156). Puisque le Christ nous transmet sa propre personne, on peut parler de revêtir le Christ (Ga 3, 27; Col 3, 9-10; Ép 4, 23-24) (pp. 158-159). Ou comment dit s. Paul ailleurs: "nous sommes les membres de son Corps, tirés de sa chair et de ses os" (Ép 5, 30; cf Gn 2, 21-23) (pp. 162-163). Cette incorporation se réalise par le mystère eucharistique (p. 163). En effet, il n'y a que le Christ, qui est tout en tout (Col 3, 9-11) (p. 164). Et encore: "tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus" (Ga 3, 27-28) (p. 166).

Encore une fois, le Père Matta el-Maskîn, père spirituel au Monastère de s. Macaire, nous a donné une méditation, remplie de l'onction qui vient d'une expérience prolongée dans le désert et de la pratique. Certaines expressions se ressentent du platonisme: Dieu "ne nous a pas enfermés dans ce corps ancien" (p. 111). Quand l'A. affirme que l'obstacle, le corps ancien (p. 136), sera levé, pourquoi ne pas dire "transfiguré"? Et s'il peut écrire que l'intellect perçoit autrui mais ne se perçoit pas lui-même (p. 116), il ne discute nullement l'affirmation d'Évagre, contraire à cette thèse (p. 116). Si le livre donc décrit les phénomènes religieux, il ne veut pas entrer dans les ramifications métaphysiques.

E. G. Farrugia, S.J.

Palaestinica

Anthony O'Mahony (Ed.), *Palestinian Christians*. Religion, Politics and Society in the Holy Land, London, Melisende 1999, pp. 222.

Sono sette contributi sui Cristiani palestinesi, riguardanti storia, politica, teologia, sociologia e rapporti Chiesa-stato. Anthony O'Mahony, curatore della raccolta, ne firma due. Il primo traccia il quadro storico, politico e sociale della Palestina dal 1800, cioè dal declino dell'impero ottomano, con le

tanzimat o riforme imposte dalle potenze, fino al mandato britannico in Palestina, quindi alla costituzione dello stato di Israele nel 1948 (pp. 12-55). Il secondo saggio, di Michael Dumper, si occupa del rapporto Chiesa-stato a Gerusalemme in successivi periodi, dal 1948 alla guerra del 1967, dal 1967 all'*intifada* (pp. 56-81). Benché Paolo VI pellegrinasse all'inizio del 1964 in Terra Santa, entrando in Gerusalemme dalla Giordania e, varcata la porta di Mandelbaum, percorresse lo stato di Israele, non vi furono allora relazioni diplomatiche fra Vaticano e Israele (p. 61). Il terzo contributo, di Bernard Sabella, tratta della situazione socioeconomica dei cristiani in Palestina, facendo parlare le statistiche (pp. 82-95). Nel 1948, come risultato della proclamazione dello stato di Israele, 714.000 palestinesi lasciano la loro terra, 50.000 dei quali cristiani. Tenendo conto che in anni recenti lo stato di Israele riceve oltre mezzo milione di immigranti ebrei, soprattutto russi, si capisce che la presenza cristiana diminuisce notevolmente e cresce invece quella ebraica (p. 93). I fattori che spingono i palestinesi cristiani a emigrare non sono religiosi ma politici ed economici (p. 94). Secondo gli esperti israeliani la popolazione ebraica e quella araba raggiungerebbero la parità nel 2015. Ma se l'ingresso di ebrei e l'emigrazione araba continuano con lo stesso ritmo, la parità potebbe essere anticipata al 2010 (p. 95). Il quarto contributo, di Michael Prior, si occupa di Gerusalemme, città santa per i cristiani. È la città dove Gesù è venuto più volte dalla Galilea, dove ha frequentato il tempio, dove è morto e risorto. Nel giro di un tempo relativamente breve questa città è passata dal dominio ottomano al mandato britannico, è stata divisa in due settori, uno dei quali in territorio giordano, per divenire poi tutt'intera capitale dello stato di Israele. Dal 1967 l'egemonia di Israele ha cercato di giudaizzare la città. E se i cristiani non hanno perduto il loro interesse per la terra di Gesù, la Chiesa ha preso a guardare ai palestinesi (pp. 134-135), come dimostra il *Memorandum* riportato alle pp. 136-140, sottoscritto a Gerusalemme dai capi di varie Chiese il 14 novembre 1994. Il quinto contributo, di Glenn Bowman, verte sul pellegrinaggio cristiano in Terra Santa, attraverso statistiche raccolte lungo anni, che illustrano il fenomeno dai punti di vista, cattolico, ortodosso e protestante (pp. 141-165). Il sesto contributo, il secondo del curatore A. O'Mahony, vede in Louis Massignon il "pellegrino di Gerusalemme" (pp. 166-189) che dichiara Gerusalemme non soltanto sito archeologico, ma patria del cristiano (p. 167) e prevede per Israele il rischio di realizzarsi a spese degli arabi palestinesi (p. 176). Il settimo saggio di Nur Masalha (pp. 190-222) discute l'operazione segreta israeliana Johanan che a cominciare dal 1948 avrebbe dovuto liberare il nuovo stato d'Israele dai palestinesi e se tale piano non fu portato a termine fu soltanto perché si credette di avere risolto il problema con l'espulsione di oltre 700.000 persone (p. 190).

V. Poggi, S.J.

Patristica

Libanio, *Epitafio per Giuliano* (*Orazione XVIII*), a cura di Stefano Angiolani, Università di Perugia, Dipartimento di Scienze Storiche dell'Antichità, Studi di Storia e di Storiografia, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, pp. 149.

Fondamentale l'Epitafio per Giuliano nel *corpus* delle Orazioni di Libanio per la comprensione del significativo confronto tra la cultura ellenistico-romana ed il cristianesimo. L'attenta traduzione dell'opera insieme ad un puntuale ed articolato commento da parte di Stefano Angiolani restituisce concretezza alla personalità e all'opera di un imperatore che continua ancora ad essere al centro del dibattito del rapporto tra impero e cristianesimo. Angiolani nella sua opera di traduzione e di commento ha posto particolare attenzione a documentare, con il rimando ad una precisa bibliografia di riferimento, i dati storici evocati dal retore antiocheno. Il lavoro di Angiolani ben evidenzia il pensiero e lo stile di Libanio ed il suo essere uno degli esponenti più qualificati e coerenti della tradizione classica. Puntuali le osservazioni sui rapporti tra la cultura ellenistica e la dottrina cristiana e precisi i riferimenti alla politica di Giuliano. L'opera di Angiolani assume importanza non solo in riferimento all'essere la prima traduzione italiana dell'Epitafio per Giuliano, ma anche per i precisi riferimenti storici e l'ottimo commento che, con l'intelligente e ricca introduzione, preparano il lettore alle inesauribili tematiche che riguardano il IV secolo, momento di scontro e di sintesi dell'antica cultura classica e del nuovo messaggio cristiano, di cui la tensione si coglie nelle appassionate pagine di Libanio dedicate all'ultimo imperatore pagano.

M. Amerise

Il papato di San Simmaco (498-514), Atti del Convegno internazionale di studi, Oristano 19-21 novembre 1998, a cura di G. Mele e N. Spaccapelo, con la collaborazione di M. Lorenzani (Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, Studi e Ricerche di Cultura Religiosa, n. s. II), Cagliari 2000, pp. XX-505.

Il XV centenario della salita al seggio petrino di Simmaco, *natione sardus*, motivò, anni addietro, l'organizzazione di questo congresso tenutosi nel 1998. Il Card. A. M. Javierre Ortas introduce i lavori congressuali con una prolusione (pp. 1-9) tesa a sottolineare l'attualità della posizione assunta da Simmaco a riguardo della responsabilità apostolica ed ecclesiale della sede petrina. Già a prima vista, la mole degli atti congressuali testimonia una partecipazione non solo numerosa, ma perita del soggetto storico in esame. La facoltà teologica di Cagliari, in vero, aveva già dato modo in passato di far valere la sua volontà organizzativa e la capacità di apporto scien-

tifico su Eusebio di Vercelli; questo nuovo tema, centrato su Simmaco — motivato, se si vuole, dalla sua origine — tocca problematiche che a dir poco rasentano — precedendole quasi a mo' di domande storiche — le discussioni avutesi di recente a proposito delle "Chiese Sorelle" (si veda l'ottimo intervento di S. Vacca). La novità e molti degli interrogativi di vari saggi qui contenuti rispondono bene alla sensibilità ecclesiologica attuale. Attuale, dunque, la persona scelta; ancora più stridente e cogente quanto stava a cuore alla sede romana nella sua relazione con l'Oriente e con il potere regale (in Italia) e imperiale (con Bisanzio). Vi sono saggi specifici su temi "a latere", quasi a toccare gli estremi orizzonti intravisti nell'epoca simmachiana (a livello artistico, monumentale, di cultura rurale, relazioni monastiche, etc.), ma la parte del leone è assunta da due fondamentali motivi: la messa a punto degli apocrifi simmachiani e il decorso storico ed ideologico dell'assioma *prima sedes a nemine iudicatur*. Va da se che il numero dei partecipanti abbia a volte creato una ripetizione della tematica (soprattutto del principio su accennato), o delle relazioni con la capitale d'Oriente (i rapporti con Anastasio I), ma, riconosco, non v'è mai una giustapposizione, quanto una rilettura di un principio o di un assestamento di principio visto da angoli differenti.

Una messa a punto degli assunti storiografici, passati e moderni, è il compito di T. Sardella ("Simmaco e lo scisma laurenziano: dalle fonti antiche alla storiografia moderna", pp. 11-37) che, partendo dalla due redazioni del *Liber Pontificalis* arriva fino alla valutazione che riapre la ricerca su Simmaco, quella di Tillemont. E. Wirbelauer (i suoi ultimi intenti portarono alla ricostruzione della tradizione manoscritta degli apocrifi simm.) pone, in modo semplice ed essenziale, i nodi istituzionali e politici nella polemica di fine secolo ("Simmaco e Lorenzo: ragioni del conflitto negli anni 498-506", pp. 39-51). Sulla stessa linea, questa di una messa a punto delle fonti e della loro paternità, si muove il saggio di P. V. Aimone, "Gli autori delle falsificazioni simmachiane", pp. 53-77: sulla base dei lavori di Wirbelauer, quanto Aimone chiarifica assume un valore notevole, visto quanto importanti divennero queste falsificazioni nella tradizione canonica seguente. C. Capizzi ritorna, con una sintesi ben bilanciata, verso l'orizzonte orientale rivivendo il conflitto, forte e crudo, con l'imperatore: "Il monofisismo di Anastasio I e il suo influsso sullo scisma laurenziano", pp. 79-110. M. Cecchelli introduce con il suo saggio ("Interventi edilizi di Papa Simmaco", pp. 111-128), relativo a quanto il papa intese nel suo programma edilizio (area vaticana e suburbana), un aspetto della tematica presente in questo volume, quello dell'impronta architettonica e monumentale di Simmaco. B. Degórski, "Simmaco sostenuto dal monachesimo romano? Appunti per una definizione dei rapporti tra i monaci e il loro vescovo", pp. 129-151: la messa a punto del monachesimo di fine IV- inizi V secolo è molto buona, ma è scarsa la documentazione relativa al tempo del nostro papa (un solo testo). Benché su qualche punto interpretativo si possa discutere, ottime, comunque, sono le pagine di S. Vacca, "Il principio *Prima sedes a nemine iudicatur*. Genesi e

sviluppo fino a papa Simmaco (498-514)", pp. 153-190. Il contributo chiarisce non solo i tre sinodi (del 499, 501 e 502), ma mette a luce le personalità di Ennodio e Avito al lavoro nell'assestamento del principio; si riprendono criticamente gli apocrifi e si tenta una lettura nell'evoluzione di questo principio che divenne elemento di incomprensione per le "Chiese sorelle" (p. 189). A. Piras, "Stile e ritmo nelle lettere simmachiane", pp. 191-197; di 24 (nell'edizione del Thiel), forse 18 lettere sono autentiche, e d'esse manca un'edizione critica. Piras analizza le qualità stilistiche, retoriche e contenutistiche delle lettere pontificie.

G. Mele, "Il monastero e lo 'scriptorium' di Fulgenzio di Ruspe a Cagliari nel VI secolo tra culto, cultura e il Mediterraneo", pp. 199-229 apre lo scenario culturale del tempo grazie alla figura centrale di Fulgenzio, copista e reggitore d'uno scriptorium che divenne polo di referenza culturale e scrittoria (interessante l'idea sacrale del *liber*). Il tema della *ruralitas* e paganesimo in Sardegna è ripreso da A. F. Spada, "I luoghi di culto in Sardegna nell'alto medioevo", pp. 231-241: di notevole interesse la relazione fra ambienti termali e luoghi di culto [Lilliu, citato a p. 235, non sembra trovare riscontro nella bibliografica; la nota 5 forse doveva essere arricchita da una citazione di riferimento ...]. Nel suo contributo "Simmaco e l'Oriente", pp. 243-261, E. Farrugia adotta un approccio più teologico in vista di una riconciliazione tra Oriente e Occidente a proposito del principio (*prima sedes...*) che sembra, invece, dividerli. J. Janssens, "Papa Simmaco e i monumenti", pp. 263-275, mette a luce l'intervento del pontefice, più come restauratore che innovatore, sui monumenti chiesiastici della capitale. A questo saggio va accoppiato il contributo di L. Porru ("L'epigrafe '*Aula micat* di Sulci-S. Antioco e i carmi dedicatorii di papa Simmaco costruttore della Silloge di Cambridge", pp. 351-358), ove la Silloge [*RAC* 1943, 49-112] è presa come retroterra del formulario epigrafico dell'iscrizione a Sulci: ipotesi ben messa, ma da verificare. S. E. P. Meloni, "Per una ambientazione del papa Simmaco nella storia sociale e pastorale del suo tempo", pp. 277-292, tocca tutti quegli elementi (anche economici, cultuali) che creano un ponderato e completo *Sitz im Leben* del periodo sotto esame.

Sulle sporadiche relazioni di Simmaco con la Sardegna e l'invio delle reliquie dei SS. Nazario e Romano tratta L. M. Gastoni, "Papa Simmaco e la Sardegna", pp. 293-301. Con spirito fresco e felicemente provante si leggono le pagine di A. Pinna, "San Simmaco nel culto locale. Perché a Simaxis, che si crede sua città natale, San Simmaco si chiama 'Sant'Azel'?", pp. 303-336: tradizione popolare e ricerca accademica diventano interlocutori affascinanti nel creare domande, e ben poste, su un connettivo topo-onomastico. A. Fadda, "*Prima sedes a nemine iudicatur*. Rilevanze e conseguenze giuridiche di un principio ecclesiologico", pp. 337-349, presenta una lettura giuridica del principio alla luce del recente orizzonte canonico. Il problema dell'acculturazione dei vari usi e costumi mentali nella costruzione di una cristiana identità — a cavallo del V e VI secolo — viene affrontato da M. Montesano,

"Cristianizzazione e lotta al paganesimo nell'età di papa Simmaco", pp. 359-369. L'autonomia della sede romana, come la figura del vicario di Cristo come soggetto di diritto e non succube del potere imperiale sono gli elementi formali della lettera di Simmaco in risposta al *libellus* dell'imperatore Anastasio: F. P. Rizzo, "La lettera di Simmaco all'imperatore Anastasio", pp. 371-382. Il grande e grave problema dell'elezione episcopale nel mondo metropolitano d'Oriente è quanto G. F. Saba propone in "ΔΙΧΟΝΟΙΑ Ε ΚΟΙΝΩΝΙΑ in occasione della designazione del vescovo: la ricerca della *pax ecclesiae* a Costantinopoli. Antagonismi e dissensi per alcune elezioni del V secolo", pp. 383-398. Ancora sulla funzione episcopale, di quanto da essa si aspettava (la cura, il sostegno, l'attività), riporta, ma in ambito più occidentale, il saggio di B. Saitta, "L'episcopato cattolico in età ostrogota", pp. 399-420.

Quasi a sostegno e complemento dei saggi di Capizzi e Rizzi, le pagine di V. Grossi, "L'autorità magisteriale della sede romana al tempo di Papa Simmaco (498-514): si riprende la messa a punto giuridica, ideologica della sede romana in un'epoca storicamente ricca, dove però il pensiero occidentale pone le fondamenta della sua peculiare funzione nella direzione magisteriale. Testimonianza onomastica del nome "Symmacus" nell'edizione di un elemento artistico "minore": P. B. Serra, "*Tesserula nomine viri laudabilis inscripta: Symmacus*", pp. 443-455. Sugli interventi relative a chiese di Simmaco (e di Lorenzo), si parla ancora in M. Mántica, "El papa Simaco y el barrio Trastevere de Roma", pp. 457-463. Sul sostegno, frutto di amichevole rapporto, dato a Simmaco da parte dell'episcopato gallo, soprattutto da Cesario di Arles (vedi anche il saggio di Montesano), si parla in A. M. Piredda, "Papa Simmaco e Cesario di Arles", pp. 465-471. Una serie di indici (autori, nomi di persona, luoghi e nomi notevoli) chiude questa ricca e voluminosa opera.

V. Ruggieri, S.J.

Rufino di Concordia, *Scritti vari: Le Benedizioni dei Patriarchi, Spiegazione del Simbolo, Storia della Chiesa.* A cura di Manlio Simonetti (= Scrittori della Chiesa di Aquileia, V/2), Città Nuova — Società per la conservazione della Basilica di Aquileia, Roma 2000, pp. 350.

Dopo la pubblicazione del volume d'introduzione storico-ecclesiastica dovuto al prof. Giorgio Fedalto (cfr. *Civ. Catt.* 2001, I, pp. 318-320), nel 1999 fece subito seguito il vol. V/1: Rufino di Concordia, *Scritti apologetici*, a cura di M. Simonetti; ora la collana continua con questi *Scritti vari* che costituiscono la IIa parte del volume V, tutto riservato all'opera originale del notevolissimo scrittore concordiese, chiamato in latino Tyrannius Rufinus, ma noto soprattutto come Rufino di Aquileia (ca 345-410).

Egli è rimasto famoso nella patrologia per il suo lungo soggiorno negli ambienti monastici d' Oriente, dove visse da monaco e fu ordinato sacerdote;

per l'aquisizione di un dominio eccezionale della lingua greca, che gli permise di tradurre in latino numerose opere di Padri e scrittori ecclesiastici orientali (Origene, Eusebio di Cesarea, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, ecc.); e infine per le sue polemiche furibonde con san Girolamo († 420), di cui era stato amico. Fino all'inizio del secolo XX, la figura di Rufino, nonostante il forte influsso esercitato mediante le sue traduzioni, soffriva di una specie di emarginazione dovuta, almeno in parte, probabilmente a queste sue polemiche col suscettibile Santo di Stridone, il quale lo mise alla gogna trattandolo con asprezza inaudita e deformandone l'immagine. Poi, grazie all'intensificarsi degli studi storico-letterari e patristici dei secoli XIX e XX, le cose sono molto cambiate, come già dimostra la bibliografia (pp. 317-324).

Il sottotitolo di questa seconda parte del vol. V riferisce i titoli degli *Scritti vari* in questione: *De benedictionibus patriarcharum, Expositio Symboli, Historiae ecclesiasticae libri duo,* che sono stati tradotti: *Le benedizioni dei patriarchi* (pp. 15-91), *Spiegazione del Simbolo* (pp. 91-173), *Storia della Chiesa. Libri due* (pp. 175-315).

Mentre le *Benedizioni dei patriarchi* sono concepite da Rufino come una risposta a due lettere di richiesta di Paolino vescovo di Nola (353/54-431), datate nel 407, la *Spiegazione del Simbolo* e *la Storia della Chiesa* sono dedicate, rispettivamente, a un certo «papa Lorenzo» (forse un vescovo italiano d'altronde ignoto), e a Cromazio vescovo di Aquileia († 407/408 ca), che lo avevano pure sollecitato a scriverle, il primo nel 404, e il secondo verso il 402. È evidente che l'ordine cronologico di composizione delle tre opere è inverso alla disposizione data loro in questo volume.

Nel libro della Genesi, i versetti 1-26 del capitolo 49 contengono il "vaticinio di Giacobbe ai suoi dodici figli", altrimenti noto col nome di "benedizione dei dodici patriarchi" o "promesse ai dodici patriarchi". Già nella Chiesa primitiva si scorsero in quel vaticinio allusioni al Messia e alla sua opera salvifica prolungata dagli Apostoli e dalla Chiesa. Ma come identificare e precisare tali allusioni sotto il velo profetico delle parole di Giacobbe? Vari Padri della Chiesa anteriori a Rufino si cimentarono con questi quesiti. Rufino risponde tenendo conto delle risposte che essi già avevano date e segue il criterio esegetico di Origene, inteso a scoprire nei testi biblici, oltre al senso storico-letterale, il senso mistico e il senso morale, appoggiando le proprie spiegazioni continuamente a numerosi altri testi sia del Vecchio sia del Nuovo Testamento interpretandoli, molto spesso, in modo accomodatizio e sulla base della traduzione latina della "Vecchia Vulgata" o "Vetus latina". Comunque, il linguaggio teologico di Rufino, come quello dei suoi contemporanei latini Ilario di Poitiers, Ambrogio, Paolino di Nola, Girolamo ecc, risente dello studio dei classici latini e del linguaggio ecclesiastico d'Oriente e d'Occidente rivelando già l'impressionante raffinatezza dialettica e la concisa sottigliezza espressiva, che di lì a poco sant'Agostino porterà ad altezze vertiginose.

Qualcosa di analogo avviene nella *Spiegazione del Simbolo*, del quale Rufino offre per la prima volta il testo latino e che passerà alla storia col nome di «Simbolo Apostolico». Anche in questo caso egli ha un modello esegetico orientale: le catechesi di san Cirillo di Gerusalemme († 323). Anche a questo proposito egli fa uso continuo dell'argomentazione scritturistica, benché non tralasci gli argomenti di ragione e faccia accenni storico-dottrinali occasionati dalle eresie e dalle polemiche coi pagani. Rufino divide la sua *Spiegazione* negli otto punti in cui è strutturato il Simbolo Apostolico in uso da lungo tempo ad Aquileia e, prima ancora, a Roma. Egli è il primo a fornirci il testo latino di quei punti, che equivalgono ad altrettanti articoli di fede di natura teologico-trinitaria, cristologica e storico-salvifica, ecclesiologica, sacramentale ed escatologica: *Credo in Deo Patre omnipotente, et in Iesu Christo unico Filio eius Domino nostro, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in Inferna; tertia die resurrexit. Ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris inde venturus iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritu Sancto. Sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, huius carnis resurrectionem.*

L'esegesi si snoda per 45 paragrafi, completati dal 46° che sintetizza molto bene i precedenti. Il testo degli otto articoli di fede e la maniera di farne l'esegesi parola per parola da parte di Rufino inducono a riflettere almeno su tre dati di fatto: 1) le formule di fede o simboli, pur tendendo all'unità della fede espressa, ai tempi di Rufino potevano variare nei moduli espressivi secondo le circostanze storiche e locali, come prova l'aggiunta aquileiese di "huius" alla "carnis resurrectionem"; 2) nonostante la bufera ariana e semi-ariana e la più recente polemica apollinarista, nessuno dei simboli approvati dalla Chiesa di allora era considerato esclusivo e immutabile, come lo era invece la «fede tramandata dai Padri» e veicolata dai simboli stessi; 3) certi problemi di formalismo e intangibilità letterale dei simboli — o, più precisamente, del simbolo niceno-costantinopolitano — sarebbero insorti e si sarebbero perpetuati, come è notorio, soltanto dopo le lotte nestoriane e monofisitiche.

I due libri di *Storia Ecclesiastica* sono il proseguimento della *Storia della Chiesa di Eusebio di Cesarea*, che Rufino aveva tradotto dal greco riducendola a nove libri. Il "Padre della storia ecclesiastica" giungeva a Costantino († 337), Rufino nei suoi due libri prosegue a tutto il regno di Teodosio I († 395), fondandosi sugli «scritti dei Padri» — cioè utilizzando, come si è cercato di provare, specialmente la *Storia ecclesiastica* di Gelasio vescovo di Cesarea († 395), che è andata perduta — e sui suoi ricordi personali.

In ogni caso, Rufino si mostra ben informato dei fatti ecclesiastici e politici di Oriente: arianesimo, concilio di Nicea, politica di Costantino, intrighi politico-ecclesiastici a Costantinopoli dopo la sua morte, introduzione del cristianesimo in Etiopia e Georgia, vicende aggrovigliate di Atanasio e delle Chiese di Alessandria e Antiochia, partigianeria filoariana di Costanzo II, reazione pagana di Giuliano l'Apostata, ecc.; ma è abbastanza informato an-

che sull'Occidente : opera e comportamento di Eusebio di Vercelli, di Lucifero di Cagliari, di Ilario di Poitiers, del papa Damaso e dell'antipapa Ursino, d'Ambrogio di Milano, invasioni barbariche, politica di Valentinano, Eugenio e Teodosio I. Tutto sommato, la sua è una storia della Chiesa universale, anche se alla vastità dell'orizzonte non corrisponde la ricchezza e la concatenazione logica degli eventi, che Rufino narra in forma slegata, episodica e «scegliendo fior da fiore». Tra le sue scelte più preziose va segnalata la riproduzione in versione latina del simbolo e dei 22 canoni del concilio di Nicea nella enumerazione di Rufino (pp. 196-203).

Va da sé che Simonetti, curatore responabile del volume, vi ha riprodotto l'edizione critica più moderna del testo latino delle tre opere. La traduzione italiana — moderna, chiara, elegante eppur aderente al testo — si deve a lui, a Maria Veronesi e a Lorenzo Dattrino. Le introduzioni a ciascuno dei tre scritti rufiniani sono brevi, essenziali, ma succose, e così pure le note illustrative a pie' di pagina. Esse inquadrano molto bene le opere di Rufino nel loro contesto storico-dottrinale e storico-politico. L'impostazione scientifica del volume è confermata dal meticoloso indice scritturistico (pp. 324-332), e dagli indici molto accurati delle fonti, dei nomi e delle cose notevoli (pp. 333-348).

Fra le numerose pubblicazioni odierne nel settore della patristica questo volume, come i due precedenti della stessa collana, viene ad occupare un posto d'alta distinzione e ci auguriamo che ciò si verifichi anche nei volumi che seguiranno.

C. Capizzi, S.J.

Russica

Julia Pyanizkaya, *Diario della moglie di un bolscevico*. A c. e con introduzione di V. Zaslavsky. Trad. dal russo di Anita Guido, Firenze, Liberal Libri 2000, pp. xxxix + 132.

È un diario tenuto dal 18 luglio 1937 al 28 maggio 1938, da Julia Sokolova, moglie di uno dei massimi dirigenti comunisti russi, Osip Pyatnizky. Questi cade in disgrazia presso Stalin. La causa ne è il suo tentativo di salvare dalla condanna capitale l'economista coautore di *ABC del Comunismo* e fiduciario di Lenin, Nikolaj Ivanovič Bucharin, fucilato poi nel 1938. Il diario incomincia con gli ultimi giorni che il marito trascorre in casa, aspettando di momento in momento l'arrivo dei corvi neri della polizia segreta. Pyatnizky prende le misure del caso, consegnando alla moglie tutti i soldi perché le servano a portare avanti la famiglia in sua assenza. I corvi neri arrivano e prendono il marito in consegna. Il giorno dopo, tornando dal lavoro, Julia trova le serrature scassinate, gli ambienti in disordine, i soldi spariti. Il diario racconta con lucidità la tragica vicenda della famiglia,

privata del capo e ben presto anche del figlio maggiore, il sedicenne Igor, anche lui in carcere. Gli inutili tentativi della donna di avere notizie del marito e del figlio, la mancanza di mezzi di sussistenza, l'isolamento ambientale, da parte dei vicini che considerano nemici quanti sono perseguitati dal potere.

L'introduzione di Victor Zaslavsky aiuta efficacemente a leggere questo raro diario dell'epoca del "grande terrore" stalinista, in cui 700.000 persone sono fucilate e altre 300.000 muoiono a causa delle torture subite. Zaslavsky parla a ragione della doppia ottica della convinta comunista, redattrice del diario, che si sente verme schiacciato dallo stivale del potere, ma prima di cadere in disgrazia sa di essere lei stessa stivale che ha voluto schiacciare altri vermi. Questo spiega — dice Zaslavsky — come mai questo diario abbia l'allucinante complessità e le contorsioni psicologiche dei personaggi di Dostoevsky. E paradossalmente le pagine del diario si chiudono con una generale sfiducia in chiunque, compreso il marito, che ha tradito la fiducia riposta in lui dal partito. Si salva soltanto la speranza negli uomini del NKVD o polizia di Stato, che sono poi gli aguzzini della società sovietica. Ecco le sue ultime parole: "Mio marito ne ha sentito da me di tutti i colori, così non avevo bisogno di parlare con altri, né forse ne avrò mai più, se non con gli uomini del NKVD. Tutto sommato sono loro le persone che sento più vicine". Julia Sokolova cessa di tenere il diario quando viene esiliata con il figlio minore Vova nell'estremo nord della Russia. Di là è spedita, quale famigliare di "un nemico del popolo", ai lavori forzati nel lager di Karaganda nel Kazakistan, dove muore nel novembre 1940. Suo marito, che ha subito 72 interrogatori, era stato condannato a morte il 27 luglio 1938 e fucilato subito dopo la sentenza. Julia muore senza sapere nulla di lui. Il figlio superstite Igor ha aggiunto alcune note al diario di sua madre.

V. Poggi, S.J.

Ruthenica

László Puskás, *Teodor Romža*, Trad. dal russo di Mara Dell'Asta, Milano, La Casa di Matriona 2000, pp. 190.

È la storia tragica e nello stesso tempo gloriosa di un martire, il vescovo di Mukačevo (Ucraina transcarpatica) contro il quale il potere comunista si accanisce ripetutamente, nel timore di vedersi sfuggire la vittima designata. Inscena un falso incidente facendo investire il 27 ottobre 1947 da un grosso camion militare la carrozza a due cavalli sulla quale il vescovo torna con un po' di seguito a Mukačevo, dall'aver consacrato la chiesa di Lavka nella parrocchia di Lochovo. Tutte le persone sul carro, il vescovo, due preti e due seminaristi e il cocchiere sono scaraventati a terra tra i rottami della carrozza. I soldati del camion investitore si precipitano su di loro per finirli a colpi di mazza o del calcio di fucile. Solo l'arrivo del furgone della posta salva i

malcapitati dalla morte, mentre i soldati abbandonano in fretta il campo. Gli uomini del furgone postale danno l'allarme e i feriti sono portati all'ospedale. Il cocchiere muore al seguito dei colpi infertigli dai soldati. Gli altri sembrano piano piano riaversi. I due seminaristi sono anzi dimessi. C'è poi lo zelo ecccessivo del dr. Bergman responsabile dell'ospedale. Fa venire un infermiera appositamente per prendersi cura del vescovo. Ha senz'altro ricevuto ordini dall'alto. Ne restano le prove non solo negli archivi russi, ma anche nelle memorie del generale Pavel Anatol'evič Sudoplatov, dirigente di informazione e sabotaggio. In quelle memorie pubblicate nel 1996, si legge: "Chruščev si rivolse a Stalin chiedendo l'autorizzazione a liquidare segretamente i vertici della Chiesa uniate nella città ex ungherese di Užgorod. Tuttavia l'attentato a Romža fu mal preparato... Chruščev si lasciò prendere dal panico e fece di nuovo ricorso a Stalin.... Abakumov mi disse che sarebbero arrivati Savčenko e Majranovskij, direttore del laboratorio tossicologico, con l'incarico di liquidare Romža". Il compito speciale del'infermiera venuta da fuori è soltanto di somministrare al vescovo, scampato al falso incidente, un veleno mortale, probabilmente cianuro di potassio. Come avviene di fatto la notte fra il 31 ottobre e il I° novembre 1947. Il martire ha soltanto 36 anni ed è stato consacrato vescovo tre anni prima il 24 settembre 1944. È nato il 14 aprile 1911 a Nagybocsko, allora nell'impero austroungarico e convittore al Russicum dal 1934 al 1937 frequentando la facoltà di teologia dell'università Gregoriana.

V. Poggi, S.J.

Spiritualia

Lanfranco Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmo*. La sintesi di Nikodemo Aghiorita, Torino, Edizioni Il leone verde 2000, pp. 608.

Si tratta di un libro che s'impegna in un'ardua sfida. Non si accontenta di affrontare la notevole personalità di Nicodemo l'Agiorita (1749-1809) e le sue opere spirituali più famose, la *Filocalia* o antologia filocalica, insieme di tasselli patristici che compongono il mosaico dell'esicasmo cristiano-orientale e l'*Enchiridion* nel quale Nicodemo riassume tale spiritualità. Ma con quest'opera l'A. vuole altresì dimostrare che la spiritualità insegnata da Nicodemo in quelle due opere, basate sui cosiddetti Padri neptici, è profondamente radicata nel pensiero pagano classico e tardoantico, dai presocratici, a Socrate, a Platone, ad Aristotele, ai pitagorici, agli stoici, ai cinici e ai neoplatonici.

Infatti, dopo una breve "Introduzione" (pp. 5-7), la prima parte del libro paragona le virtù della mente e del cuore secondo Nicodemo e secondo i filosofi pagani (pp. 9-229). La seconda parte confronta Nicodemo e i filosofi sull'iter ascetico personale e il progresso dell'anima (pp. 231-463). La terza par-

te, dopo avere considerata la trasmissione della sapienza pagana da maestro a discepolo, tratta similmente della direzione e della paternità spirituale da guida a iniziando nell'esicasmo (pp. 465-514). Ci sono poi, a completamento della terza parte, appendici su Alessandria d'Egitto con il suo Museo, Filone, la Gnosi, il *Corpus Hermeticum* e la Scuola catechetica (pp. 515-561), sulle somiglianze fra esicasmo e sufismo (pp. 562-577) e tra esicasmo e cabala (pp. 578-591). Conclude il volume una Bibliografia (pp. 592-602) e un Indice (pp. 603-607). Manca purtroppo un indice analitico che avrebbe reso più facile la consultazione dell'opera.

Di fatto l'A. nella sua monografia trova un filo conduttore che attraversa la storia del pensiero filosofico umano, fino alla filosofia dell'esicasmo, che è poi la stessa saggezza sapienziale che trasforma il soggetto, quando fuggire dal mondo, entrando nella quiete, significa imitare Dio al massimo delle possibilità, che è poi l'ideale platonico e plotiniano della "filosofia" (p. 49). Mi piace constatare come per l'A., *Filocalia* e *Manuale* di Nicodemo ruotino attorno all'idea di formare il corpo di luce, trasformando l'anima umana in pneuma luminoso, corpo trasfigurato dell'uomo divinizzato. Siamo in una prospettiva di efficace inculturazione del messaggio evangelico. Quando i Cristiani di Persia portano la prima volta il Vangelo in Cina l'anno 635, presentano ai Cinesi il nuovo messaggio come religione della luce, l'annuncio radioso, come testimonia l'epigrafe, in cinese e in siriaco, della stele di Si-an-Fu, eretta un secolo e mezzo dopo, nel 781 a commemorare quell'evento. E quella stele, annuncia in Cina le beatitudini del discorso della montagna in una prospettiva simile alle beatitudini buddiste già note in Cina. Altrettanto, con valida inculturazione, i simboli della *Filocalia* richiamano simboli della filosofia precristiana: e se ne servono per veicolare il nuovo messaggio: la custodia del cuore, l'esichia o stato di quiete, la preghiera monologica, il compito del padre spirituale, il tripsichismo: spirito, anima e corpo. Filone afferma che lo stesso Dio, che ha guidato spiritualemente Mosè, ha pure ispirato Platone. Non è forse la stessa concezione di Clemente Alessandrino, quando va alla ricerca di *semina Verbi* nella sapienza pagana? Infatti l'A. riconosce che lo stato di contemplazione facilitato dal rallentamento del respiro e dalla ripetizione ritmata di un'invocazione, si può comprendere meglio alla luce del *Timeo* platonico, mediato attraverso Plotino. Un'altra conferma che il discorso dell'A. è legittimo, la trovo in Sergej Averinčev, *La poetica della letteratura protobizantina*, tradotto in italiano sotto il titolo *L'anima e lo specchio*. Secondo Averinčev (p. 31) "il trapasso dall'antichità all'epoca bizantina si svolse molto lentamente ed il processo si dimostrò contradditorio. L'antichità era già superata, ma fino alla fine dell'epoca protobizantina non fu conclusa, cioè non divenne un ramo secco". Anche quanto sembra bizantino all'ennesima potenza, per esempio la teologia politica di Eusebio di Cesarea, risale per Averinčev (pp. 43-44) "alle componenti stoiche dell'ellenismo, alla mistica laica di natura astrologica e alchemica e infine alle strutture fondamentali dell'idealismo platonico-aristotelico".

Non c'è dubbio che l'A. con la sua sfida così ardita e così puntuale che enumera paralleli e somiglianze fino nei particolari, porge il fianco a eventuali critiche primariamente da parte degli specialisti della Filocalia e della spiritualità cristiana orientale che rischiano di scandalizzarsi di accostamenti che riterranno sincretisti. Lo prevede l'A. nella Introduzione, dove constata che "il testo scelto da Nicodemo in apertura della *Filocalia*, attribuito ad Antonio il Grande, padre del monachesimo antico e quindi il nome più autorevole della raccolta, sia stato omesso dall'edizione inglese della *Filocalia* perché si tratterebbe di un testo estraneo" (p. 7). Ma non se ne era scandalizzato Irénée Hausherr scoprendo la matrice pagana di quel testo stoico, ritoccato in senso cristiano ("Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine Érémite", *De doctrina spirituali christianorum orientalium, Orientalia Christiana* XXX (1933) 212-216). Forse gli specialisti del pensiero greco classico e tardo antico potranno adombrarsi? Una probabile critica sarà, non tanto di solida metodologia, essendo il testo onestamente corredato di note, ma di rinviare spesso a traduzioni italiane di testi greci, piuttosto che direttamente alle fonti originali. Ma questa potrebbe essere una scelta voluta, per non riservare soltanto questa indagine alla stretta cerchia degli *happy few*. Poi, il riferirsi a una traduzione esistente, evita il pericolo di addomesticare la propria interpretazione dei testi originali, senza lasciarla condizionare dall'intento di mostrare la parentela fra esicasmo e paganesimo. Del resto, personalmente non vedo si possa escludere a priori simile parentela. René Arnou, d'imperitura memoria, dedica un lungo articolo del DThC al "Platonisme des Pères" e Endre von Ivanka parla di *Plato christianus*. Certamente fede e cultura sono distinte. Ma una fede è sempre rivestita di elementi culturali. Lo vediamo all'interno della fede cristiana nelle due macrovarianti culturali, orientale e occidentale. La fede cristiana è unica, ma il suo rivestimento culturale è diverso se le differenze culturali sono notevoli, per esempio tra oriente e occidente, come prova il fatto che i cristiani dei due diversi mondi culturali, orientale e occidentale, hanno serie difficoltà a intendersi. Un'altra considerazione da farsi è quella della continuità che conserva di solito un contesto culturale. Una cultura può rimanere soggiacente al radicale cambio religioso, come è avvenuto di fatto nel passaggio da paganesimo a cristianesimo. In Italia per esempio, la fenomenologia religiosa e l'antropologia culturale, due scienze umane che sanno rivelare segreti dell'*homo religiosus*, colgono la diversità fra regioni della Penisola a proposito del culto cristiano dei morti. I più famosi cimiteri italiani che attirano visitatori stranieri si trovano in determinate regioni del nord d'Italia, dove il culto dei morti era particolarmente accentuato prima dell'evangelizzazione. Anche oggi ci sono cristiani di quelle regioni che non vanno a messa né a Natale né a Pasqua, ma ci vanno il giorno dei morti, il due novembre. E quel giorno visitano il cimitero dove sono sepolti i loro cari.

E c'è un altro punto che non posso fare a meno di sottolineare a lode dell'Autore. È un elemento positivo che accompagna tutte le numerose pagine

di questo imponente lavoro. È la chiarezza e limpidezza del discorso, senza polemica, senza esagerazioni, in una redazione equilibrata e coerente, lucida e persuasiva. Nulla appare di cattedratico che faccia scendere dall'alto come oracoli le sue affermazioni piccole o grandi che siano. Degno di lode anche il modo come l'A. espone i frutti della sua ricerca, con modestia e naturalezza, anche se le cose che dice sono soppesate e calibrate a costo di diuturno lavoro.

Forse qualcuno domanderà: individuando il sostrato precristiano della *Filocalia* si suppone forse che i Padri abbiano letto tutti quei testi pagani cui si fa appello comparativamente? Oppure basta che tutti quegli aspetti della cultura greca siano rimasti radicati e impliciti nell'inconscio collettivo e che soltanto lo studioso sia capace di portarli alla superficie esplicitandoli? Rispondo che non è affatto necessario supporre la lettura dei filosofi pagani da parte dei padri neptici. Basta supporre, come arrivano a fare le scienze umane, che un determinato patrimonio culturale, si conservi almeno nei suoi elementi fondamentali, indipendentemente dalla coscienza, nell'inconscio collettivo. I linguisti per esempio suppongono che certe articolazioni consonantiche faringali, esclusive ad alcune zone dell'attuale regione toscana, ma non a tutta la Toscana, si spieghino con le presenza per secoli in quelle zone di etruscofoni, tanto che quelle articolazione vengono considerate come manifestazioni di un "sostrato etrusco" tramandatosi fino ai giorni nostri senza che nessuno dei parlanti odierni di quelle zone abbia mai preso lezioni di etrusco né conosca alcunché di quella misteriosa lingua.

Non solo, ma il paragonare due realtà, come la sapienza esicastica e la sapienza dei filosofi, permette di comprendere ancor meglio le rispettive identità, con ampliamento conseguente delle nostre conoscenze dell'una e dell'altra. Ben vengano dunque studi di tanto coraggio e di tanta pazienza.

V. Poggi, S.J.

Theologica

Giorgio Celora, *Evdokimov, voce dell'ortodossia in occidente* (= Nuovi saggi teologici 34), Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, pp. 311.

Se oggi la teologia ortodossa trova notevole apprezzamento in Occidente, è particolarmente merito dei teologi e pensatori religiosi russi dell'emigrazione postrevoluzionaria, che hanno chiamato in vita e dato prestigio all'Istituto teologico di San Sergio di Parigi. Tra questi spicca Pavel Evdokimov, non tanto per la profondità ed il rigore scientifico dell'indagine ma per il modo simpatico, comprensibile, e sintetico, con cui ha saputo avvicinare al lettore occidentale la teologia ortodossa di tradizione russa. Assai felice è stata l'intuizione di Evdokimov, quali temi scegliere come quelli più attuali e più fruttuosi per la discussione ecumenica. Quasi giornalistici — nel miglior

senso della parola — lo stile fresco e l'abilità nel trovare felici espressioni. Per questo Evdokimov viene volentieri letto e spesso citato. A ragione lo si può quindi chiamare "voce dell'ortodossia in occidente" come fa Giorgio Celora nell'intento di presentare sistematicamente (nella parte prima del suo libro) *l'uomo* Evdokimov (cap. 1°) e *la sua produzione teologica* (cap. 2°) per esaminare (nella parte seconda) il *pensiero teologico* evdokimoviano nelle sue sorgenti *patristiche, liturgiche e specificamente russe* (cap. 3°), soffermandosi sullo *stile del suo pensiero teologico*, per far emergere poi le sorgenti di *vita cristiana* alle quali Evdokimov attingeva non solo come teologo ma prima ancora come cristiano impegnato (cap. 5°). Il conclusivo cap. 6° intitolato *modelli e vocazioni dell'unica santità cristiana* esamina ulteriormente l'aspetto "pratico" della teologia e della spiritualità di Evdokimov. La conclusione che sintetizza i temi trattati (pp. 281-287), e la bibliografia che include anche le recensioni degli scritti di Evdokimov, completa l'opera.

L'impostazione del libro di Celora suggerisce per se stessa che si tratti della sua tesi dottorale sostenuta dall'autore nel 1994. Questo spiegherebbe anche lo stile un po' pesante del testo. Avendo da fare con un scrittore di penna facile, l'autore avrebbe fatto meglio a lasciare parlare di più Evdokimov stesso. Così si perde un po' di quello che rende Evdokimov così simpatico: la dinamica del pensiero. Nondimeno, al libro di Giorgio Celora va il merito — oltre di aver presentato in modo sintetico il pensiero di Evdokimov — di aver intuito e messo bene in evidenza quello che a Evdokimov stesso stava davvero a cuore: la valenza *pastorale* della teologia ortodossa. Un aspetto, questo, fin oggi nell'Occidente troppo poco riconosciuto e apprezzato. Eppure, la via verso l'unità passa non solo per i vertici ma anche e soprattutto per il lavoro alla base.

R. Čemus, S.J.

Fairy v. Lilienfeld, *Sophia — Die Weisheit Gottes*, Gesammälte Aufsätze 1983-1995, Oikonomia 36, Erlangen, Verlag K. Urlaub GmbH, 1997, S. viii + 568.

Diese Aufsätze wurden gesammelt auf Anlass des 80. jähriges Geburtstages von Frau Fairy v. Lilienfeld und ihr in einer noch provisorischen Form zu ihrem 80. Geburtstag überreicht (S. I-II).

In "'Frau Weisheit' — in byzantinischen und karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts — allegorische Personifikation, Hypostase oder Typos?" (S. 111-150) wird "Hypostase" so benutzt, wie die alttestamentliche Wissenschaft und Judaisitik es beim "Namen Jahwes", dem "Geist Gottes" und dem "Wohnen Gottes" (= die "Schechina") tun (S. 111f). Im Orthros besingt man ja den heiligen Geist als "pneuma sophias" (S. 116). Es lässt sich fragen, ob es sich bei der Vision der Frau Weisheit, die Konstantin-Kyrill sah, um eine von der Bilderwelt der Tradition herrührende Projektion seiner Psyche, oder

um einen C.G. Jung'schen Archetyp handelt (S. 117). Der Name "Hagia Sophia" wird als Logos Gottes erklärt (S. 118).

Über seine Sophia-Visionen redet Solov'ëv weder in seinen philosophischen Werken noch in seinen Briefen, sondern in seinen Gedichten (S. 151). Die Sophiologie eines Bulgakovs und eines Florenskijs ist nicht nur in der Linie einer Theodizee, Kosmodizee oder Anthropodizee zu verstehen, sondern auch als eine Rechtfertigung der neuzeitlichen nach-aufklärerischen russischen Kultur und insbesondere der neuen russischen Literatur und ihres Begründers, Puschkins zu sehen (S. 163). Solov'ëvs Liebesgeschichten haben seine Religionsphilosophie bei wichtigen Vertretern heutiger orthodoxer Theologie vielleicht mehr diskreditiert als sein Anschluss an Rom (S. 167). Der Autorin wurde berichtet, dass in unveröffentlichten Papieren Solov'ëvs auch zweideutige Scherzverse in der Tradition russischer "Herren"- und "Kasino" Dichtung gebe, wie man sie auch bei Alexander Puschkin und Michael Lermontov trifft; zu beachten dabei ist Solov'ëvs Reaktion auf Vj. Ivanovs Lob (S. 167f). Die Zweideutigkeit des "Sofianstvo" (Sophia-Verehrung) im Leben symbolistischer Dichter besteht darin, wie die Braut A. Bloks in einer konkreten Person die Verkörperung der Weisheit haben sehen können, was gläubige Orthodoxen verunsichert (S. 169). Den Wert der Jungfräulichkeit sieht man darin, dass der Beichtvater P. Florenskijs daraufbestand, dass er heirate (S. 170). Es ist fernerhin zu fragen, ob die Sophia auf den entsprechenden Ikonen geschlechtlos oder ein weiblicher Engel ist (S. 171).

In "Russische Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts" (S. 175-191) zeigt die Autorin, dass der in Deutschland eingebürgerte Ausdruck von "Religionsphilosophie" genauer genommen russisches "religiöses Denken" heisst und in seinem engeren Verständnis von Vl. Solov'ëv herrührt (S. 177). Allerdings erkennen diese Religionsphilosphen keinen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben oder gar zwischen Philosophie und Theologie und somit könnten sie ebensogut Fundamentaltheologen genannt werden (S. 179f.). Es folgt dann eine Diskussion über P. Florenskij und S. Bulgakov als Repräsentanten des Silbernen Zeitalters (S. 180). Im Lager veröffentlichten Florenskijs Vorgesetzten seine Erforschung unter ihrem Namen. Er starb, wie man jetzt meint, etwa im November 1937 (S. 182).

Trotz G. Florovskijs Kritik an der Sophiologie ging Solov'ëv in Anlehnung an Weisheit 8 und Sprüche 8 stets von der Bibel aus (S. 193). Darüber hinaus sind viele Hymnen in der Liturgie und der Ausruf "Sophia! Orthoi!" bekannt (S. 194), ganz zu schweigen von der Ikonographie (S. 197). Wie bei Aristoteles ist der Mann auch bei Solov'ëv der Mensch im eigentlichen Sinn (S. 203f).

Während Solov'ëvs Sophiologie zu seinen Lebzeiten als Rechtfertigung des Frau-Seins aufgefasst (S. 210) und demzufolge der Gynaikodizee bezichtigt wurde, stösst sie heute auf Kritik vonseiten der Feministen (S. 206). Gott ist die Sophia, er hat sie nicht nur. Was die drei Personen eint, seine "ousia",

ist "Sophia". Heisst da etwa, dass Gottes Wesen weiblich ist? Die Antwort ist kompliziert, weil Gott Vater — Sophia und Logos ist, Christus — Logos und Sophia, und auch der Heilige Geist beides (S. 207f.). Solov'ëv bestreitet, dass die Sophia die Weltseele ist, weil diese nur das Mittel ihrer Verwirklichung darbietet (S. 208). Eher als Seele ist die Sophia der Schutzengel der Welt (vgl. Gen 1:2). Im Gegensatz zu frühsyrischen und aus dem Osten stammenden Kirchenvätern bezeichnet Solov'ëv den Heiligen Geist nicht direkt als weiblich. Bei Solov'ëv bezeichnet *reschit* kein unbestimmtes Adverb, sondern ein ernstzunehmendes Substantiv weiblichen Geschlechts (p. 209). P. Florenskij und S. Bulgakov setzen die Sophia mit "Liebe" gleich (p. 210). Beim Patrocinium der 'Heiligen Sophia' in Europa ist die Benennung 'Sophia' für die Grosse Kirche in Konstantinopel seit dem Beginn des 5. Jhdts, in Serdica-Sophia hingegen erst seit 1329 nachweisbar (p. 213). Wie unsicher man war, was das Sophia-Patrocinium bedeute, sieht man am Streit darum, der im 17. Jahrhundert zwischen Nowgorod und Kiew ausgebrochen war; während Nowgorod der Meinung war, es sei Christus gemeint, war Kiew der Meinung, es handelte sich um die Gottesmutter Maria (S. 217). Die Autorin meint, dass die Verehrung der Sophia als der personalen Weisheit Gottes *nicht* einfach ein russiches Spezifikum ist (S. 218).

In "Der Lyriker Vjačeslav Ivanov und das Christentum" (S. 305-362) geht es nicht um das Verhältnis von Ivanov zum Christentum, sondern um dieses Verhältnis in seinem lyrischen Werk (S. 305), und zwar näherhin um die christlichen oder gegenchristlichen oder eindeutig nicht-christlichen Aussagen im dichterischen Werk Ivanovs (S. 306). Als die Werke eines "poeta doctus" par excellence verdienen Ivanovs Gedichte Erläuterung, schon wegen der manchmal ungewohnten Terminologie, wie *klóbuk* für die Kopfbedeckung orthodoxer Mönche (S. 311). Daneben stehen auch Hinweise auf heidnische Tempel (S. 314). Der Einfluss V. Solov'ëvs "*Sophia*" wirkt weiter im Solov'ëv gewidmeten Gedicht "Leitsterne" (S. 315, 310). Der Morgenstern wird durch das kirchenslawische Wort "*predteca*" Johannes dem Täufer gleichgesetzt und mit dem Fest der Epiphanie in Verbindung gebracht. Wie für Solov'ëv schon, ist bei Ivanov die Sophia als die Brechung der Strahlen der transzendenten göttlichen Offenbarung in Goethes Faust zu finden (S. 318).

Mythische Hinweise wechseln sich ab mit liturgischen: er beschreibt Aphrodite als "schaumgeborene" und spricht von "Ewigem Gedächtnis" (S. 322). Das "Speculum Dianae" am See Nemi bei Rom, der marmorne Pan usw. (S. 324) beschwören die alten Mythen herauf, insbesondere aber die "zwei Blicke", das Apollonische und das Dionysische, ein Thema, das Vjačeslav Nietzsche verdankt (S. 325). Dionysos ist nicht nur der Gott der wilden Hochzeiten, sondern auch des Todesschattens; oder wie Ivanov es ausdrückt, die zwei Gesichter eines leidenden und eines triumphierenden Gottes sind von Anfang an als untrennbar und unvermischt zu sehen (S. 326). Kennzeichnend — und in klarer Anspielung an die Areopagrede des

Paulus — wird ein dem Dionysoskult gewidmeten Gedicht "Dem unbekannten Gott" betitelt (S. 326). Mutter Erde wird Golgotha (S. 330); Dionysos-Pan und Christus werden in diesem Gedicht gleichgesetzt (S. 331). Sehr schön ist das Gedicht über den leidenden Gott (S. 342f.). Interessant ist dabei die Beteuerung der Kinder Vj. Ivanonvs, dass ihr Vater immer Orthodox und nicht Theosophe sein wollte (S. 343). Unter Ivanovs Werken ist "Tantalos" zu erwähnen, eine "Tragödie" im antiken dionysischen Sinn (S. 346). Für Ivanov, geschieht die Gotteserfahrung in der Begegnung mit dem Mitmenschen, insbesondere mit dem geliebten Du der Frau (S. 352). In "Cor ardens" ist die Beziehung zwischen Christus und der Seele in der zwischen Ödipus und Jokaste widergespiegelt (S. 352f.). Wie man sieht, verflechten sich mythologische und religiöse Motive in einem.

"Erzpriester Aleksandr Men (1935-1990)" (S. 403-422) spricht vom Schicksal von einem am 9. September 1990 mit einem Beilschlag ermorderten Orthodoxen (S. 403). Grund seiner Verfolgung war nicht irgendeines Dissidententum, sondern seine lebendige Predigt und Jugendarbeit, sowie seine interreligiösen und ökumenischen Verbindungen, wie zur Griechisch-Katholische Kirche (nun: Ukrainsich-Katholische Kirche) (S. 404).

Es folgt die "Bibliographie Fairy von Lilienfeld", erstellt von Christian Weise, auf S. 511-525.

Nach Barbara Hallensleben, in ihrem Vortrag, "Die ökumenische Bewegung im Leben von Erzpriester Sergij N. Bulgakov (1871-1944)", entwickelte Bulgakov die Sophia-Lehre zu einer Gesamtschau des Glaubens, ohne sie seiner priesterlichen Verkündigung und seiner theologischen Lehrtätigkeit zugrundezulegen (S. 529). Da intensive Kontakte zwischen Vertretern der *nouvelle théologie* und der Pariser theologischen Diaspora bestanden, ist Bulgakovs Einfluss auf de Lubac, Congar and H. U. v. Balthasar nicht mehr zu bestreiten (S.530f.). Wenn der Ausdruck "*panchristiani*" in "Mortalium Animos" Bulgakov geschmerzt hat, so hat Johannes Paul II den Terminus "panchristliche Konferenz" für die Jahrtausendwende benutzt (S. 535f.). Eine interessante Vorahnung von "Schwesterkirchen" wird von dem anglikanischen Bischof Walter Frere († 1937) in dem Verhältnis seiner Kirche zur orthodoxen gegeben. Bulgakovs "Am Jakobsbrunnen" ist als "Schlüssel" seines ökumenischen Denkens bezeichnet worden (S. 538).

Interessant die Diskussion über "geistliche Interkommunion" zwischen Lev (Louis) Gillet (1893-1980) und Bulgakov (S. 540).

Man mag über manche Deutungen anderer Meinung sein, wie wenn man sagt, Exegeten stimmen heute darin überein, dass der Ausdruck "katholische Kirche" (Smyr 8:2) beim hl. Ignatios v. Antiochien die lokale Kirche bedeute (S. 13; siehe dagegen A. de Halleux, *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, S. 109). Dennoch bringt die vorliegende Sammlung, aus der wir nur einige Beispiele aufgreifen konnten, die Leistung von der Jubilärin gut zur Darstellung. Ihre profunde Kenntnis vom Osten hat uns bereichert.

E. G. Farrugia, S.J.

Yannis Spiteris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000, pp. 282.

Dopo la Presentazione di V. Battaglia (pp. 7-12), che percorre le tematiche dell'A., l'Introduzione (pp. 13-17) ne dà una giustificazione. Confutando l'accusa che l'Occidente avrebbe misinterpretato la realtà del peccato e della grazia, l'A. afferma che l'Oriente vive la realtà della salvezza portataci da Gesù, legata alla salvezza totale dell'uomo (p. 13). Convinto della possibilità della trasfigurazione del dolore, il cristiano orientale, più che davanti ad un Crocifisso dal corpo tormentato, preferisce pregare davanti all'icona della Madre di Dio col Bambino o davanti ad un Crocifisso glorificato della tradizione giovannea (pp. 13-14). Siccome qui converge tutta la Trinità, possiamo prendere come punto di partenza la teologia trinitaria (p. 14). La salvezza non è legata primariamente al peccato, ma al progetto primitivo di Dio che vuole la creatura partecipe della sua stessa vita, cioè quanto nella tradizione orientale si chiama divinizzazione (p. 14). Questo si realizza attraverso l'immagine di Dio nell'uomo, che è l'uomo stesso inquanto "fatto di Cristo"; dove divinizzazione e cristificazione coincidono (p. 14). Resta a vedere quale significato riveste la caduta dell'uomo (p. 14). Senza pretese di originalità, l'A. cerca di superare l'*amartiocentrismo*, con prospettive pastorali (p. 15). Intanto, un tale studio deve fare i conti con la difficoltà, ben articolata da I. Zizioulas, che manca una linea comune fra gli Ortodossi, sicché uno si senta costretto a ritornare alla Scrittura ed ai Padri, nonché ai teologi bizantini ed ortodossi più ortodossi (pp. 15-16). Qui è valorizzato in maniera speciale il pensiero di Gregorio Palamas e di Nicola Cabasilas, di Ioannis Zizioulas e di Sergej Bulgakov (p. 16). La polemica con la tradizione occidentale rispecchia le prese di posizione degli Ortodossi (p. 16). Spiteris pensa ad un lavoro ecumenico nell'ambito del giubileo (pp. 16s).

Il primo capitolo precisa che la struttura della salvezza è trinitaria, antidoto, in partenza all'accusa di "cristomonismo" rivolta da N. Nissiotis alla teologia cattolica (p. 19). L'essenza del Dio trinitario non è un Essere assoluto impersonale, ma la comunione (pp. 19-20). Intanto, Théodore de Régnon non era domenicano (p. 21), ma gesuita, ed il suo principio è stato criticato come semplificante; proprio qui la critica di I. Hausherr si è avverata utile. L'unicità di Dio va cercata nella persona del Padre (p. 22). L'A. difende J. Zizioulas dall'accusa rivoltagli da N. Matsoukas, di aver confuso i livelli intratrinitario ed economico, ricorrendo alla riposta che s. Atanasio dà agli Ariani riguardo alla libertà del Padre nel generare il Figlio (pp. 22-24).

Il progetto di divinizzazione si rivela una partecipazione alla vita del Padre (p. 32), insegnamento basato, nella teologia greca e slava di oggi, su s. Gregorio Palamas (p. 34). Come rileva K. Ware, l'apofatismo possiede un aspetto positivo e un altro negativo, in quanto esclude che l'uomo possa vedere Dio a causa della sua incomprensibilità, senza escludere la visione faccia a faccia con questo Dio inconoscibile, facendo del mondo un vasto roveto ardente penetrato ma non consumato dal fuoco (pp. 48-49). Creato a imma-

gine di Dio, l'uomo è chiamato a crescere nella somiglianza a questa immagine, come si vede, ad esempio, nella *Vita di Mosè*, di s. Gregorio di Nissa (p. 69). Intanto, l'uomo è solo immagine della vera immagine di Dio che è Cristo (p.76). Per Palamas, tutto fu creato in funzione di Cristo (p. 87). Nicola Cabasilas è ancora più esplicito a proposito dell'incarnazione di Cristo non condizionato dal peccato (p. 88). Oggi nessun teologo ortodosso sostiene che l'incarnazione fosse dovuta ad un incidente di percorso come il peccato di Adamo e non al progetto di Dio di divinizzare l'uomo (p. 99). La teologia sofiologica di Bulgakov sarebbe in sostanza fedele alla tradizione (p. 101). Ma in vista del fatto che i greci ortodossi non accettano l'interpretazione sofiologica di Bulgakov, si sarebbe potuto aspettare che Spiteris ci dica qualche cosa di più specifico in proposito. Bulgakov vede lo scopo della creazione in ciò che dice il credo niceno-costantinopolitano: "per noi uomini *e* la nostra salvezza", cioè: cristificazione *e* redenzione dal peccato (p. 104). Inoltre, la salvezza si ha nello Spirito Santo (p. 112), che ci rende santi e immagini di Dio in Cristo secondo il piano eterno di Dio (p. 113). Con riferimento al noto saggio di I. Hausherr, l'A. nota che già Isacco di Ninive ha anticipato la teoria scotista sullo scopo dell'incarnazione (p. 164). Quanto alla morte redentrice di Cristo, la teologia ortodossa contemporanea dei teologi greci cerca di superare la teoria della soddisfazione (p. 188). Antonij Chrapovickij (1864-1934) ha interpretato la redenzione in maniera esistenzialista, o, meglio, moralista (p. 193).

Siccome Maria è Madre di Dio, quindi del Redentore, la mariologia fa parte integrante della cristologia e della soteriologia, e, nella sua globalità, la salvezza non è concepibile senza l'apporto personale della Vergine (pp. 199-200). Nell'assioma "Dio *diventa* uomo perché l'uomo diventi Dio", la mariologia trova il suo posto. Intanto, Spiteris non usa la terminologia "theotokologia", usata invece da alcuni autori ortodossi. In Maria i padri della Chiesa hanno visto, sin dall'inizio, la nuova Eva (p. 202). Così, la liturgia bizantina inneggia a questa funzione salvifica di Maria, accanto all'unico salvatore Gesù Cristo (p.202). È merito di M. Jugie l'aver scoperto la mariologia di Nicola Cabasilas, che supera quella di ognun altro, purché non si perda di vista che cristocentrismo e marianocentrismo vanno insieme (pp. 202-203). La Vergine è indicata come scopo dell'universo (p. 203). La Vergine si può chiamare "tipo" dell'umanità nel senso che l'uomo è stato creato per la Vergine e questa per l'incarnazione di Cristo (p. 204). È da chiedersi se si trova, presso Nicola Cabasilas, l'Immacolata concezione, ma gli ortodossi affermano che solo le parole sono identiche, il significato invece differisce (p. 205). Ciò che lo avvicina maggiormente ai cattolici è la sua insistenza che Maria è *sempre* stata, ancora prima della nascita, la Tuttasanta (p. 206). Meno nota in Occidente, la mariologia di Gregorio Palamas (p. 213). Non si stanca di chiamarla "santissima", "immacolata" e "purissima"; per lui lo era non solo dopo il suo cammino esicasta, ma prima ancora della nascita (p. 215). E se i santi diventato veicoli per diffondere i carismi della deificazione,

lo è eminentemente la Madre di Dio (p. 218). Come prototipo della santità esicasta Maria è "Madre della luce" (p. 221).

Per Palamas, non è tanto la vita sacramentaria che prevale, quanto lo sforzo ascetico, in conformità con la "teologia terapeutica" tipica degli ambienti monastici, vita ascetica che deriva dai sacramenti (p. 224). Per Cabasilas, la vita in Cristo è realizzata proprio dai sacramenti, o meglio questa *è il sacramento* o il *mistero* (p. 229). Gli apostati che ritrovano la fede non si ribattezzano, perché i doni del battesimo erano solo disattivati, come chi ha occhio sano può preferire di vivere nelle tenebre; una volta nati, non è possibile nascere di nuovo (p. 234). Originale in Cabasilas, la distinzione tra Unto, Cristo, e unzione, crisma; il Verbo è Unto da tutta l'eternità perché in lui "riposa" lo Spirito, ma diventa "unzione" a partire dell'incarnazione, quando, assumendo la natura umana, può così divinizzare gli uomini (pp. 235-236). Con l'eucaristia si avvia un processo cristificante e divinizzante (p. 237). Ma parlando di "giustizia cristiforme" (p. 239) ci voleva un riferimento a S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Église christoconforme* (Rome 1946). Nell'ottica monastica della purificazione, tutta l'ecclesiologia incomincia a spostarsi in altra direzione, sicché l'elemento cultuale ed eucaristico, a causa dell'approccio alessandrino, perde gradatamente il suo significato primario e si trasforma in mezzo per raggiungere lo scopo (p. 240). Per Cabasilas, invece, l'eucaristia non è in funzione dell'ascesi (purificazione), ma l'ascesi è in funzione dell'eucaristia, sicchè la vita ascetica diviene vita eucaristica. La santità del cristiano diviene così il Cristo eucaristico che progressivamente si impossessa dell'"iniziato" (p. 240).

Nell'ultimo capitolo si tratta della collaborazione dell'uomo in ordine alla salvezza, cioè del famoso problema del *sinergismo* (p. 243). Siccome la libertà insita nell'immagine di Dio nell'uomo è realtà in continua crescita, allora tutto presuppone la libertà dell'uomo (p. 245). Rispondendo ai messaliani Marco l'Eremita indica come dono del battesimo "la legge della libertà" (p. 251). Il "libero arbitrio" consiste nella libertà di amare, non nella libertà di scelta (p. 252). E ancora: il battesimo è di per sé perfetto, ma non rende perfetto colui che non adempie i comandamenti (p. 253). Non si dimentica poi che, per dirla con P. Evdokimov, la *catarsi etica*, cioè la purificazione dalle passioni, si compie nella *catarsi ontologica*, ossia nella *metanoia*, mutamento di direzione di tutta l'economia dell'essere umano; per dirla con s. Giovanni Damasceno, si tratta di un "ritorno da ciò che è contrario alla natura a ciò che le è proprio" (p. 256). Finalmente, è da notare che i padri apostolici e gli apologisti del II secolo chiamano gli asceti "atleti" (p. 258).

Seguono una Biografia (pp. 259-261), un "Indice dei nomi" (pp. 263-267), un "Indice analitico" (pp. 269-278) e un "Indice" (pp. 279-282).

Come per gli altri scritti di Spiteris, si vede la sua vena di chiarire temi complessi con competenza che viene non solo dal fatto che è di madre lingua greca, ma anche ha cognizione di causa del contesto culturale della sua patria.

E. G. Farrugia, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Martin Erdmann, *Heraldische Funeralpanegyrik des ukrainischen Barock. Am Beispiel des Stolp Cnot Syl'vestra Kossova*, Otto Sagner, München 1999, pp. 161 + 100 planches.

Th. Hummel, K. Hintlian and U. Carmesund (eds), *Patterns of the Past Prospects for the Future: The Christian Heritage in the Holy Land*, Melisende 1999, pp. 330.

Ray Kamoo, *Ancient and Modern Chaldean History: A Comprehensive Bibliography of Sources*, Scarecrow Press, Lanham, MA and London 1999, pp. xlv + 199.

Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1999, pp. 227.

Henry Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C., 1997, pp. 264.

Βενιζέλος Χ. Χριστοφορίδης, Αἱρέσεις τοῦ ΙΒ΄ αἰώνα. Εὐστράτιος Νικαίας ἡ προσκύνηση τῆς θεότητας ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 81.

Rudolf Prokschi, *Ein neuer Aufbruch bei den Nonnen in der Serbischen Orthodoxen Kirchen im 20. Jahrhundert* (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 44), Augustinus-Verlag, Würzburg

Christine Strube, *Baudekoration im nordsyrischen Kalkstein Massiv*, I, Mainz am Rhein 1993, 287 S. + 123 Tafeln.

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 11-V-2001 — Héctor VALL, S.J , Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di maggio 2001 presso la Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax: 06/9410473; E-mail: rdemagistris@pelagus.it

Stephan Hillyer Levitt

Where Does "Barlaam and Josaphat" Take Place?

The story of Barlaam and Josaphat has attracted attention from many modern scholars in various fields.[1] Among those interested in it were Sir E. A. Wallis Budge, Baron Viktor R. Rosen, E. Rehatsek, S. von Oldenberg, Fritz Hommel, and Ernst Kuhn. Budge, writing in 1923, coordinated many of the views about the story.[2] Following Hommel's and Kuhn's field-breaking scholarship, he considered the story in its conception to be based on the Buddhist Hybrid Sanskrit *Lalitavistara* and the Pāli *Jātaka*-s. Both works relate events in the Buddha's life. He maintained the name Josaphat to be derived from the Sanskrit term *bodhisattva*. Corruption of the term was attributed mostly to confusion of similar letters in Arabic script. Less convincingly, he maintained Barlaam to be derived from *bhagavān*. Both these terms are applied to the Buddha.[3]

More recently, David Marshall Lang has suggested parallels to the frame story rather with the Buddhist Hybrid Sanskrit *Buddhacarita* by Aśvaghoṣa, as well as with the commentary prefaced to the *Jātaka*-s.[4] The *Lalitavistara*, he has argued, "is characterized by an almost chaotic disorder of episode, and an exaggerated profusion of the

[1] This article is dedicated to Dr. George Artola, who celebrated his eightieth birthday on August 18, 2000. I would like to thank Todd Thompson of the New York Public Library's Oriental Division for help with the Arabic script material mentioned in this article. The arguments herein are in no way to be construed as representing the views of these two scholars, though. The opinions expressed herein are wholly my own.

[2] *Baralâm and Yĕwâsĕf [Barlaam and Josaphat], being the Ethiopic version of a Christianized recension of the Buddhist legend of the Buddha and the Bodhisattva*, 2 vols. (1923; rpt. Amsterdam: APA-Philo Press, by arrangement with Cambridge University Press, London, 1976). See vol. 2.

[3] See Fritz Hommel, "Die älteste arabische Barlaam-Version", in *Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congress, Semitische Section* (Wien: Alfred Hölder, 1888), pp. 115-65; and Ernst Kuhn, "Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie", in *Abhandlungen der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologischen Klasse*, XX. band (München: Verlag der K. Akademie in Kommission des G. Franz'schen Verlags [J. Roth], 1897), pp. 1-88.

[4] *The Wisdom of Balahvar, a Christian legend of the Buddha* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1957), pp. 13-23.

OCP 67 (2001) 263-273

miraculous element."[5] Further, the *Lalitavistara* is later than Aśvaghoṣa's text, and was not translated into Tibetan till the 9th century A.D. A Chinese translation of the *Buddhacarita* was made in A.D. 414-421. A Tibetan rendering was made in the seventh or eighth century.

In Lang's view, Buddhist tradition provides most of the narrative framework for the Barlaam and Josaphat romance, while the Buddhist scriptures provide very close parallels to the arguments used by the Christian hermit Barlaam in converting the king's son. At the same time a great deal in the Barlaam story remains to be accounted for, especially since the Buddha, unlike Josaphat, had no teacher to initiate him into the mysteries of religious faith. Lang, though, does find in embryo the intervention of Barlaam implicit in the fourth omen, the *bodhisattva* prince's encounter with a wandering holy man regarding which he cites text from the Buddhist Hybrid Sanskrit *Mahāvastu*. Further to be accounted for is that Barlaam's apologues do not occur in connected form in any Buddhist work, and some of them are obviously of extraneous provenance. Lang concludes that the romance is a "composite, synthetic work, built up stage by stage on the basis of genuine Buddhist tradition, but modified and expanded under the impact of external sources during the story's migration from India to the West. It certainly did not assume its final form within India."[6]

Also recently, through work such as Lang's on the Georgian versions of the romance, the name of Josaphat's father, the *bodhisattva* prince's father, king Abenes in the later Georgian version, Abenner in the Greek version, has been traced back to the Arabic name for the king, Janaisar, through confusion of letters in Arabic script. This can be traced back to Sanskrit *janeśvara* "king, lit. lord of men".[7]

The attention received by this work before modern times is impressive. There are over eighty extant versions of the story in all Western languages and in Persian, Arabic, Hebrew, Ethiopic, and Chinese. Though never officially canonized, both Barlaam and

---

[5] David Marshall Lang, *Wisdom*, p. 13.

[6] David Marshall Lang, *Wisdom*, p. 23.

[7] I. V. Abuladze in David Marshall Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat), a tale from the Christian East translated from the Old Georgian* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), p. 37; David Marshall Lang, *Wisdom*, p. 39.

Josaphat were pronounced saints by popular acclamation in many Christian churches. Folk songs recording their lives are known throughout Europe.

There is extant a 10th c. Persian metrical version which ranks as the most ancient poem in classical Persian. There is also another Persian version made later from the 10th c. Arabic recension of Ibn Bābūya of Qum. From one of the early Arabic versions there was made the 12th c. Hebrew version *Ben ha-Melekh ve ha-Nazir*, "The King's Son and the Hermit" by the Spanish Rabbi Abraham ben Samuel Ḥasdai. There is another much shortened Arabic version in a manuscript belonging to the German Oriental Society's library in Halle and published in Vienna in 1888 by Fritz Hommel.[8] An English translation of this was published in 1890 by E. Rehatsek under the title, "Book of the King's Son and the Ascetic".[9] The most complete extant Arabic version was published under the direction of Shaikh Nūr al-Dīn ibn Jīwākhān by the Ṣafdarian Printing Press in Bombay in 1888/9 A.D. under the title *Kitāb Bilauhar wa Būdhāsaf*, "Book of Balauhar and Budhasaf". More recently, an Arabic version and a translation of this version have been published by Daniel Gimaret.[10]

From the Arabic bibliographical treatise *Kitāb al Fihrist* composed in 987/8 A.D. we learn that among the books translated from Pahlavi into Arabic about 767 to 815 A.D. were three books, a *Kitāb al-Budd*, or "Book of the Buddha"; a *Kitāb Balauhar wa Būdhāsaf*, or "Book of Balauhar and Budhasaf"; and a *Kitāb Būdhāsaf mufrad*, or "Book of Budhasaf by himself". The first was merged with the second in the Bombay edition of the "Book of Balauhar and Budhasaf" just noted. The third has survived as a chapter in an Arabic work called *Nihāyat al-'arab fī akhbār al-Furs wa'l-'Arab* which treats among other topics the legendary history of the ancient Persian kings. This has been briefly summarized by David Marshall Lang.[11] The *Kitāb Balauhar wa Būdhāsaf* is also noted in the *Fihrist* to have been versified by the Baghdad poet Abān al-Lāḥiqi (d. 815/6 A.D.). This poet also turned

---

[8] See "Die älteste arabische Barlaam-Version" cited above.

[9] *Journal of the Royal Asiatic Society* n.s. vol. 22 (1890), pp. 119-55.

[10] Daniel Gimaret, ed., *Kitāb Bilawhar wa-Būdhāsaf* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1972) and Daniel Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būḏāsf selon la version arabe ismaélienne* (Genève and Paris: Librairie Droz, 1971).

[11] *Wisdom*, pp. 32-4.

into Arabic verse the *Kalīla wa Dimna* and composed work on the wisdom of the Hindus. His version of *Kitāb Balauhar wa Būdhāsaf* has not survived.

A feature of the extant Arabic versions is the limited extent to which they have been colored by Islamic doctrine. Further, the exact nature of the ascetic faith to which the prince is called is left vague, being referred to simply as the "true religion", or by some such general designation.

From one of the Arabic versions of the text we get the Georgian versions. From one of these latter we get the Greek version in the 11th century. From this we get a version in Old Slavonic, giving rise to versions in Russian, White Russian and Serbian. From the Greek version we also get Armenian versions and Christian Arabic versions. The latter gave rise to an Ethiopic version.

In western Europe the legend went into three distinct Latin versions, one of which led to the English version published by William Caxton in 1483 A.D. Of the medieval French and Anglo-Norman versions, the most celebrated is the verse rendering by Guy de Cambrai. The work was also translated into Provençal and became a favorite of the Albigensian heretics. Around 1220 A.D., Rudolf von Ems made a Middle High German verse translation. King Haakon IV of Norway superintended the work's translation into Norse. *Barlaam and Josaphat* was the subject of several 15th c. French and Italian miracle plays. Both Lope de Vega and Calderon wrote dramas on the theme, and these were emulated by Jesuit composers of morality plays.

If we were to consider the intriguing frame story only we would have an explanation for the wide appeal of this spiritual romance. But this appeal has been added to by the parables, or doors, interspersed throughout the frame story. Many have parallels in Sanskrit, Buddhist Hybrid Sanskrit and Pāli literature. "The Man in the Chasm and the Elephant", for instance, can be found in the *Mahābhārata* and the *Avadāna*-s. That of "The Sower" can be found in the *Suttanipāta*. "The King for One Year" can be found in the *Dhammapada*. "The Man Who Had Never Seen a Woman" is in the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa*. "The Language of Animals" is in the *Harivaṃsa* and the *Rāmāyaṇa*, and can be found in Tamil literature. For "The Robbers' Nemesis" see the *Vedabbhajātaka*. For "The Man among the Ghouls" see the *Valāhassajātaka*. For "The Peacock and the Raven" see the

Bāverujātaka. There are also parallels in the New Testament. Some of the parables have crept into Western literature. That of "The Four Caskets" is the basis of the casket tale in Shakespeare's *Merchant of Venice*, the immediate source being Caxton's 1483 A.D. edition of the romance. "The Man Who Had Never Seen a Woman" is the basis of the introduction to Day IV in Boccaccio's *Decameron*. The subject has been treated extensively by Joseph Jacobs.[12]

E. A. Wallis Budge, following Hommel and Kuhn, argued for a Pahlavi original for the text.[13] The medieval European church was seen to have recognized the story of the Buddha and to have sanctified the Buddha in its beatification of Barlaam and Josaphat. Recently George Artola has viewed that the text was part of a larger effort to expand the corpus of Middle Iranian wisdom literature by translating, adapting and reworking in Persia Indian works of wisdom primarily from Middle Indo-Aryan texts many of which found their way to Persia in fragmentary form, and by modeling original Pahlavi fable books after these.[14] David Marshall Lang doubts a Pahlavi original. He believes that the original was in an Iranian language such as Sogdian, perhaps, that it took shape among the Manichaeans of Central Asia, and that it was transmitted in an Iranian medium to their co-religionists in Mesopotamia. He points to two fragments in Old Turkish brought back by the Turfan expedition one of which suggests the frame story, being a brief account of one of the four omens encountered by the *bodhisattva* prince; and the other of which relates an unsavory anecdote found in the Arabic version of the spiritual romance by Ibn Bābūya but omitted by all the Christian versions. For the most part these Old Turkish texts are translations from Iranian originals the demand for which was occasioned by a Uigur emperor's conversion to Manichaeism.[15] It might also be noted here that in my review of David Marshall Lang's *Balavariani* I noted that

---

[12] *Barlaam and Josaphat, English lives of the Buddha* (London: David Nutt, 1896), lv-lxxxviii, cvi-cxxxii.

[13] *Baralâm and Yĕwâsĕf*, vol. 2, p. lxxxvii.

[14] Dr. George Artola's work on a volume treating this subject was cut short before the manuscript could reach completion by a stroke in May 1989.

[15] *Wisdom*, pp. 24-9; St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, with an English translation by the Rev. G. R. Woodward and H. Mattingly, introduction by D. M. Lang, The Loeb Classical Library no. 34 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983), pp. xv-xviii.

there were many Indian elements in the frame story, as for instance in certain features of the description of the king and in the recitation of the duties of a king toward his subjects, to note just two points.[16] At that time I suggested the possibility of an Indian original. I no longer would argue this. The possibility that the work took shape in its Persian environment over a period of time, as Lang argues, drawing on several sources, would seem not to be out of the question. But I would argue that we have here an historical romance the redactor of which was familiar not only with Indian literature but as well with Indian customs and beliefs.

Also since writing that review, I have considered various names in the romance and would argue that they can be traced back to either Middle Indo-Aryan forms or Tamil forms. Janaisar, for instance, the name of the king in the Arabic versions it has been noted has been derived from Sanskrit *janeśvara*. More properly, it would come from a Middle Indo-Aryan correlate of this form, *janessara* in Pāli, for instance.

The name of the kingdom in which the story takes place is generally noted to be called Shawilābaṭṭ. This is the vocalization of the Arabic form given by Fritz Hommel in 1890, and accepted by Ernst Kuhn and by I. Iu. Krachkovsky for Baron Viktor R. Rosen's translation of the Bombay Arabic version.[17] It is based on a modeling of the form after the name Kapilavatthu (Sanskrit Kapilavastu), the name of the city in which the Buddha grew up. E. A. Wallis Budge has noted of this identification, though, "[the form] Shawilabaṭṭ ... is very unlike Kapilavastu or Kapilavatthu of the Indian texts."[18]

---

[16] Stephan Hillyer Levitt, Review of *The Balavariani, a tale from the Christian East*, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 91 (1971), pp. 160-61. Regarding the Indian elements in the frame story noted above, see *Balavariani*, pp. 53, 55.

[17] See Fritz Hommel's introduction in Nathan Weisslovits, *Prinz und Derwisch, ein Indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddhas in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter [von Ibn Chisdai]...*, mit einem Anhang von Fritz Hommel (München: Th. Ackermanns Verlag, 1890), and Ernst Kuhn, "Barlaam und Joasaph", p. 16 (where Weisslovits, *Prinz und Derwisch*, p. 153 is given as the reference for Hommel's argument). For Baron Viktor R. Rosen's translation, see *Povest'* o *Varlaame pustynnike i Iosafe tsareviche indiiskom*, under the editorship of I. Iu. Krachkovsky (Moscow: Akademiia nauk SSSR, 1947).

[18] *Baralâm and Yĕwâsĕf*, vol. 2, p. xcvi.

The name can be read in different ways in Arabic script. Lang notes it can also be read as Sūlābaṭ.[19] In the longer Georgian version published by Lang, the form is Sholait. The possible confusion between *"i"* and *"b"* in Arabic script can be seen also in the changing of the name of the hero prince of the tale from Bodhisattva to Iodasaph in the Georgian versions. There is in the Arabic script for the name of the kingdom, it should also be noted, no indication of doubling of the *"ṭ"*. But it is optional in Arabic script as to whether to put in the sign to indicate doubling. So the *"ṭ"* can be doubled, or it doesn't have to be. This *"ṭ"* is used for foreign transcriptions a lot. Also, *"o"* in Arabic transcription for Persian and colloquial Arabic is represented as the diphthong *"aw"*. Classical Arabic has no *"o"*.

When considering the reading Sulabat, it occurred to me that this could represent a form derived from the Middle Indo-Aryan correlate for Sanskrit *Colavarta* (the Middle Indo-Aryan correlate would be *Colavatta*), referring to one of the three kingdoms of ancient South India, the Chola kingdom, much as Sanskrit *Aryavarta* refers to "the abode of the noble ones, or Aryans". The usual reference to this region in Sanskrit is *Colamandala*, "Chola territory", the Coromandel coast. Coromandel is a corruption of *Colamandala*.

St. Thomas the Apostle is reputed by South Indian traditions both in Kerala and on the Coromandel coast to have preached and made converts in the Chola kingdom, there is reputed to have been a persecution of Christians in the ancient Chola kingdom, and St. Thomas the Apostle's tomb is reputed to be located in Mylapore, a suburb of modern-day Madras, which would have been in the Chola kingdom. He is reputed to have been killed in the Chola kingdom.[20] It also would make more sense for Barlaam (Balahvar in the Georgian ver-

---

[19] *Wisdom*, p. 39.

[20] See George Menachery, ed., *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India* (Madras: B. N. K. Press Private Ltd., 1973-1982), vol. 1, pp. 4-5, 6; vol. 2, pp. 3-4, 5, 7-9, 10, 29-30. See also A. C. Perumalil, *The Apostles in India*, 2nd enl. edition (Patna: Xavier Teachers' Training Institute, 1971), and H. C. Perumalil and E. R. Hambye, eds., *Christianity in India, a History in Ecumenical Perspective* (Alleppey, South India: Prakasam Publications, [1973]), pp. 15-20, 23-4. And see Stephen Neill, *A History of Christianity in India, the beginnings to A.D. 1707* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 30-49. Note that on pp. 33 and 49 Neill erroneously attributes to the Pandyan kingdom of the extreme south of the Tamil country incidents which should be attributed and which are attributed elsewhere to have taken place in the Chola kingdom.

sions) to come from Sri Lanka (Ceylon) to the Chola kingdom than from Sri Lanka to Kapilavastu, the capital of the Buddha's father in North India on the Nepal border. Regarding the reputed existence of an ancient Christian community at one time in Sri Lanka, see the *Christian Topography* of Cosmas Indicopleustes, a Greek writer of the 6th c. A.D.[21]

Also of note in this regard is that there was contact between the Christian community of South India in Kerala and the Persian Christian community from an early date, at least from the 4th c. A.D. Both churches professed to be founded by St. Thomas the Apostle.[22] The Christian community of the Chola kingdom, for whatever reason, whether persecutions or natural disaster, had migrated to Kerala and merged with Christians of the Malabar coast.[23]

It is noteworthy as well that Buddhism flourished in the Tamil region. Witness, for example, the Tamil Buddhist epic *Maṇimēkalai* dating from perhaps the 6th c. A.D. Bricks of the tomb of St. Thomas the Apostle were noted by A. H. Longhurst, the Superintendent of the Archeological Department, Southern Circle, in 1921 to be of the same type as those used for Buddhist *stūpa*-s, only those in the Telugu country and in the north of India were somewhat bigger.[24] Also, the

---

[21] See Stephen Neill, *History of Christianity*, pp. 36-7. Neill questions the identification of Taprobane in Cosmas' text as Sri Lanka, noting that, "Apart from this one passage of Cosmas, there is no reference to Christians in Ceylon; if they had existed earlier, they must have died out before the period at which information about the island becomes more plentiful" (p. 37). Neill overlooks that in *Barlaam and Josaphat*, Barlaam (Balahvar) is also noted to hail from Serendib, which is the Arabic name for Sri Lanka (Ceylon). Neill does note regarding the name Taprobane, though, that "The name, and the identification of this island with Ceylon, go back at least as far as Megasthenes (300 BC)" (p. 37).

[22] See George Menachery, ed., *St. Thomas Christian Encyclopaedia*, vol. 1, pp. 6-7; vol. 2, pp. 30-31, 47, and regarding a Pahlavi cross dating from the 7th-8th c. A.D. found at the Great Mount near Mylapore where St. Thomas the Apostle is reputed to have prayed, p. 5. See also Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala: history, belief and ritual among the Yakoba* (Madras: Oxford University Press, 1995), p. 14; and George Mark Moraes, *A History of Christianity in India, from early times to St. Francis Xavier: A.D. 52-1542* (Bombay: P. C. Manaktala and Sons Private Ltd., 1964), pp. 47, 63-4.

[23] See George Menachery, ed., *St. Thomas Christian Encyclopaedia*, vol. 1, p. 6; vol. 2, p. 10; Stephen Neill, *History of Christianity*, pp. 43-4; George Mark Moraes, *History of Christianity*, pp. 56-60.

[24] George Menachery, ed., *St. Thomas Christian Encyclopaedia*, vol. 2, pp. 5, 30. Note that the bricks have been dated to the 1st c. A.D.

Keralotpatti-s, Hindu Puranic accounts of the history of Kerala written in Sanskrit, speak of the introduction of a new faith similar to Buddhism and the conversion of a Chera king.[25] The Cheras were one of the three kingdoms of the Tamil region, along with the Cholas and the Pandyas. They were located on the Malabar coast. I mention these points to indicate a connection in India between Christianity and Buddhism.

Confirmation of this identification of the kingdom in which the tale of Barlaam and Josaphat takes place can be found in a footnote in Daniel Gimaret's recent work on an Arabic version of the story. He notes with regard to the name Shawilābaṭṭ, "At the first mention of this name (B 27,3), the Fyzee manuscript carries in the margin (fol. 10 b) the following gloss ... «Čûlnâṭ (?) in the language of the Indians». We have not been able to throw light on this note" (translation mine).[26]

There is an easy confusion in Arabic script between "*n*" and "*b*". The former has a dot over it; the latter has a dot under it. This would correct my conjecture that the second member of the compound represents a Middle Indo-Aryan form for Sanskrit *āvarta*. Rather, the second member of the compound is clearly the common Tamil word *nāṭu* "country, region", as in the modern day locution Tamilnad "country of the Tamils". The Arabic form would represent Tamil *Cōḻanāṭu* "country of the Cholas". The Arabic form itself in the Fyzee manuscript should probably be vocalized Chawlanāṭ, remembering that "*aw*' in Arabic script is used to indicate "*o*".

Other names as well can be seen to come from either Middle Indo-Aryan or Tamil forms.

The name Rakis for King Janaisar's confidant, an astrologer, can probably be connected with the Sanskrit term *rākṣasa*, Middle Indo-Aryan (Jaina-Maharashtri and Pāli) *rakkhasa*. This is a word used to refer to "guarding or protecting spirit, demon", and is the name of the king's minister in the famous play *Mudrārākṣasa*. The word, in short, is used as a proper name. The character of Rakis is also perhaps consonant with the function of a *rākṣasa* in Indian tradition.

---

[25] George Menachery, ed., *St. Thomas Christian Encyclopaedia*, vol. 2, pp. 3 and 11 (n. 19).

[26] *Le livre de Bilawhar et Būḏūsf*, p. 62 (n. 2).

The name Al-Bahwan for an idol worshipping ascetic I would suggest is most probably to be connected to the Sanskrit form *bhagavant* (Nom. *bhagavān*). The phonology, though, would appear to indicate that the form comes through Tamil. The Tamil loanform is *pakavaṉ*. Depending on the dialect, this might be pronounced *bahavaṉ*. Most Tamil Indo-Aryan loans, incidentally, are through Middle Indo-Aryan. Tamil *pakavaṉ*, pron. *bahavaṉ* dialectically, would have the meaning of "the Supreme Lord, be it Śiva, Viṣṇu, Buddha, or the *guru*". Al-Bahwan would thus simply mean "the *guru*". This fits with the character, and is further consonant with Janaisar meaning simply "king", and Josaphat (Iodasaph in the Georgian versions) meaning "the *bodhisattva* prince".

Regarding the name Balahvar of the Georgian versions, this may come from Tamil *pālakar* < Sanskrit *pālaka* "protector, guardian". This also is not an uncommon name in Sanskrit. There is in Tamil no contrast between initial "*p*-" and "*b*-", so that the hearer, again depending on the dialect of the speaker, might hear "*bālahar*". Also of especial note is that there is in Tamil a dialectical variation between "-*k*-" and "-*v*-". For example, Literary Tamil *paṭaku*, Jaffna Tamil *paḍavu*; Literary Tamil *ataku*, Jaffna Tamil *aḍeyvu*. Note "-*v*-" appears in the Jaffna Tamil of Sri Lanka (Ceylon), which is from where Balahvar is supposed to come. Again, it would fit with the general siginifications of the other names of the story. Adding a perhaps apt Christian twist, Tamil *pālakar* can also be derived from Sanskrit *bālaka* "child".

The identification here of the kingdom in which the story takes place as the Chola kingdom of South India where Christianity had taken a foothold early perhaps restores at least some of the original Christian associations with the text. It also removes certain identification of the prince of the story with the Buddha himself. We would seem to have a Chola prince whose history is modeled after that of the Buddha, but in a Christian framework. The same route that Lang proposes for a Manichaean *Barlaam and Josaphat* text could also have been taken by a Christian text in a transmission from the Persian Christians to the Christians of Seleucia. Manichaean elements might be explained by Manichaean influences in the Persian empire. The Central Asian fragments in Old Turkish cited by Lang might be secondary to an origin of the text in Persia proper, or might simply be

evidence of the development of the text in the larger Persian empire as such and might simply indicate the popularity of the story of the Buddha and of parables which appear in our text in the Persia of that time.

144-30 78th Road, Apt. 1H
Flushing, New York 11367-3572
U.S.A.

Stephan Hillyer Levitt

Robert F. Taft, S.J.

Byzantine Communion Rites II: Later Formulas and Rubrics in the Ritual of Clergy Communion*

In memory of Paul R. Hayes, S.J.,
December 26, 1931 – † May 20, 1999
&
John J. Walsh, S.J.,
April 5, 1916 – † April 27, 2000.
"Happy are those who die in the Lord! Happy indeed, the Spirit says! Now they can rest forever after their work, for their good deeds go with them."
(Rev 14:13)

Before the later growth of the initially embryonic Byzantine rubrical tradition, especially from the 12/13th centuries on in the rubrical manuals called diataxeis,[1] most euchology mss leap from the commixture to the postcommunion thanksgiving in one rubrical bound, with no more than a brief backward glance at everything in between. Here are a few typical examples:

Barberini Gr. 336, 8th c., S. Italy, BAS/CHR: Καὶ μετὰ τὸ πάντας μεταλαβεῖν, λέγοντος τοῦ διακόνου τὴν εὐχήν, ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς <CHR add: μυστικῶς >...[2]

Moscow Russian State Library Gr. 27 = Sevastianov 474, a 10th c. Palestinian copy of the Constantinople Euchology, BAS: Καὶ μετὰ τὸ πάντας μεταλαβεῖν, λέγοντος τοῦ διακόνου τὴν εὐχήν, ὁ ἱερεὺς εὔχεται...[3]

---

* The first article in this series, "Byzantine Communion Rites" I, appeared in OCP 65 (1999) 307-345.

For the abbreviations used in the notes, see pp. 344-45 below.

[1] On the diataxeis, see R. F. Taft, "Mount Athos: A Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite'," DOP 42 (1988) 179-194, here 191-94; id., *Great Entrance* xxxv-viii; and the further references there.

[2] Parenti-Velkovska §§20.1 (BAS), 41.1 (CHR).

[3] Koster §27.1.

OCP 67 (2001) 275-352

Ibid., CHR: Καὶ μετὰ τὸ πάντας μεταλαβεῖν, ποιοῦντος τοῦ διακόνου τὴν εὐχήν, λέγει ὁ ἱερεύς...[4]

St. Petersburg Gr. 226, 10th c., S. Italy, CHR: Καὶ μετὰ τὸ πάντας μεταλαβεῖν καὶ τὸ Πληρωθήτω, λέγει ὁ διάκων....[5]

Parma roll 1217/2, 11th c., of oriental provenance,[6] CHR: Εἶτα τῆς μεταλήψεως τελειωθείσης καὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων λειψάνων ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἀρθέντων τραπέζης, ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται...[7]

Paris Gr. 347, 12th c., CHR (p. 93): Εἶτα τῆς μεταλήψεως τελεσθείσης ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται...

Since these first rudimentary rubrics there has been a considerable filling in of the Byzantine communion ritual via the interpolation of detailed rubrics and new liturgical formulas. For the communion of the clergy in the sanctuary — the focus of our interest in this study — these formulas include, in the order in which they appear in today's ritual:

1. The priest's *invitation* to the deacon to approach for communion
2. The *accession or "approach"* formulas comprising the deacon's response
3. The *administration/reception* formulas for the Sacred Body
4. The *communion prayers* recited before consuming the consecrated bread
5. The entire ritual (except for the communion prayers) repeated again for the cup
6. The *concluding formula* after the reception of the cup.

Each of these elements has its own history. Many of them probably existed as part of the oral tradition before being incorporated into the CHR/BAS/PRES eucharistic texts. The interpolation of new

[4] Koster §44.1.

[5] Koumarianos §58.1; cf. KS 294.

[6] A. Jacob, "Rouleaux grecs," 77-78.

[7] Similarly, 11/12th c. *Vatican Gr. 1170*, KS 149; 13th c. PRES of *Sinai Gr. 1037* (f. 99ᵛ, but not CHR, f. 56ʳ); 14th c. *Jerusalem Taphou roll 517, Moscow Synod Gr. 261 (279)* KS 303; 15th c. roll *Geneva 24, Sinai Gr. 968,* AD 1426 (f. 19ʳ), *Ambros. Gr. 637* (f. 23ʳ); 16th c. *Jerusalem Sabas 48,* AD 1537 (f. 48ᵛ); 17th c. *Jerusalem Taphou 334* (f. 40ᵛ); etc.

material between the commixtion and the Postcommunion Litany and Prayer usually betrays a later addition *to the written text,* though not necessarily *to the liturgy,* since formulas are often in use long before being codified in the liturgical text. Since formulas for the administration of communion were widely used by as early as the 3/4th century,[8] it is hardly conceivable that in a so highly vocal, formula-rich liturgy as the Byzantine eucharist, a liturgical presider administered the sacrament to his concelebrants and assisting clergy without saying anything during the period before explicit formulas make their first appearance in the medieval text of the Byzantine eucharistic formularies.

I shall examine below these formulas one by one. But first a caveat. Here, as in other instances, there can be no question of attempting to trace a single, organic evolution of *the* Byzantine ritual of clergy communion. Rather, we are confronted with a variety of more or less related, more or less independent local usages, one strain of which, represented, basically, by what begins to emerge in the medieval diataxeis of the presbyteral liturgy in the 12/13th centuries, eventually takes over the terrain via the printed editions. But even this is true only to a large extent, for even today in the various redactions of

---

[8] E.g., *Apostolic Tradition* 21 (3/4th c.), B. Botte, *La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39, Münster 1963) 56-59; *Apostolic Constitutions* VIII, 13:15 (ca. 380), *Les Constitutions apostoliques*, Metzger III, 210; Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16* (ca. 392-388), Intro. and 28, ST 145:535, 579. On the ever-more disputed date of the *Apostolic Tradition*, now viewed as a document comprising several levels of material of different dates, there is an ever-expanding bibliography. Challenges to the authenticity of this "prétendue Tradition apostolique" began to surface in articles by M. Metzger, "Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique," *Ecclesia orans* 5 (1988) 241-259; id., "Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique," *Ecclesia orans* 9 (1992) 7-36; id., "A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique*," *Revue des sciences religieuses* 66 (1992) 249-261. See most recently: A. Brent, *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 31, Leiden 1995) *passim*, esp. 184-97; P. F. Bradshaw, "Redating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps," in N. Mitchell, J. Baldovin (eds.), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.* (A Pueblo Book, Collegeville 1996) 3-17; id., "The Problems of a New Edition of the Apostolic Tradition," in R. F. Taft, G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome 2001) 613-622; Ch. Markschies, "Neue Forschungen zur sogennaten *Traditio apostolica*," *ibid.* 583-598; M. Metzger, "Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les receuils de traditions apostoliques," *ibid.* 599-612.

the printed liturgical books one finds considerable local variety, and even significant differences among different liturgical editions of the same local Church.[9] This is especially true of the Greek books, where modern editors continue to exercise much more freedom than one observes in the more conservative Old Slavonic redactions. So instead of assuming the pointless task of attempting to document every possible variant usage in all imaginable mss and editions, I have tried to trace the overall development of the present ritual, providing at the same time a sufficient sampling of variant, even aberrant usages to give the reader a feeling for the way things evolved.

Secondly, this development of rubrics and formulas as found in most of the diataxis and euchology mss concerns almost exclusively the eucharist celebrated by a presbyter with the assistance of a deacon. Developments — even in later sources — that regard the pontifical and presbyteral concelebrated eucharists, I have already treated in the previous article in this series,[10] where I felt them to be more relevant to the material under discussion.

A. PRESENT USAGE

If one cannot properly speak of a textus receptus of the clergy communion, given the variety found in the printed editions even today, the following ritual from the superbly printed Roman Hieratikon of 1950[11] may be considered representative of current usage at least insofar as concerns the formulas. Rubrics are another matter: their wording, and sometimes even their substance, vary considerably from edition to edition. Apart from the omission of a few formulas and a couple of troparia or communion prayers, Brightman gives substantially the same ritual from the editions of Venice 1869 and Athens 1890.[12]

---

[9] E.g, compare the Apostoliki Diakonia editions of Athens 1951 (p. 95) and 1962 (pp. 141-43).

[10] Taft, "Communion Rites" I, 322-44 (sections C.I-V).

[11] Pp. 144-47 (= CHR).

[12] Brightman 394-95, cf. 308 note 3.

After completing the manual acts, the rite proceeds as follows. The numbers in parentheses correspond to the numeration of the formulas as listed below in sections B.I-II:

Prayers before Communion

1. Ὁ δὲ Ἱερεύς, κλίνας κάτω τὴν κεφαλήν, προσεύχεται λέγων· Πιστεύω, Κύριε, καὶ ὁμολογῶ, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ.

1. *The priest, bowing down his head, prays, saying:* **(no. 1)** I believe, Lord, and confess that you are the Christ, the Son of the living God, come into the world to save sinners, of whom I am the first.

2. Ἔτι πιστεύω, ὅτι τοῦτο αὐτό ἐστι τὸ ἄχραντον Σῶμά σου, καὶ τοῦτο αὐτό ἐστι τὸ τίμιον Αἷμά σου. Δέομαι οὖν σοῦ· ἐλέησόν με, καὶ συγχώρησόν μοι τὰ παραπτώματά μου, τά ἑκούσια καὶ τά ἀκούσια, τὰ ἐν λόγῳ, τὰ ἐν ἔργῳ, τὰ ἐν γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ· καὶ ἀξίωσόν με ἀκατακρίτως μετασχεῖν τῶν ἀχράντων σου Μυστηρίων, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

2. **(no. 2)** I also believe that this is indeed your immaculate body, and this is indeed your precious blood. And so I pray you, have mercy on me and forgive me my transgressions, deliberate and indeliberate, in word and deed, known and unknown, and make me worthy to receive without condemnation your immaculate mysteries for the remission of sins and for life everlasting,

3. *Εἶτα·* Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ σήμερον, Υἱὲ Θεοῦ, κοινωνόν με παράλαβε· οὐ μὴ γὰρ τοῖς ἐχθροῖς σου τὸ μυστήριον εἴπω· οὐ φίλημά σοι δώσω καθάπερ ὁ Ἰούδας· ἀλλ' ὡς ὁ λῃστὴς ὁμολογῶ σοι· μνήσθητί μου, Κύριε, ἐν τῇ Βασιλείᾳ σου.

3. *Then:* **(no. 4)** At your Mystical Supper, Son of God, receive me today as a partaken, for I will not betray the mystery to your enemies, nor give you a kiss like Judas, but like the thief I confess you: "Remember me, Lord, in your kingdom!" [cf. Lk 23:42].

4. *Καί, εἰ βούλεται·* Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἄξιος, ἵνα ὑπὸ τὴν ῥυπαρὰν στέγην τῆς ψυχῆς μου εἰσέλθῃς· ἀλλ' ὡς κατεδέξω ἐν σπηλαίῳ καὶ φάτνῃ ἀλόγων ἀνακλιθῆναι, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, καὶ τὴν ὁμοίαν μου πόρνην τὴν ἁμαρτωλὸν προσερχομένην σοι καταδεξάμενος, αὐτὸς καταξίωσον καὶ ἐν τῇ φάτνῃ τῆς ἀλόγου μου ψυχῆς, καὶ ἐν τῷ ἐσπιλωμένῳ μου σώματι εἰσελθεῖν τοῦ νεκροῦ καὶ λεπροῦ· καὶ ὡς οὐκ ἐβδε-

4. *And, if he wishes:* **(no. 5)** Lord, I am not worthy that you should come under the unclean roof of my soul [cf. Mt 8:8a, Lk 7:6], but as you deigned to be lain in a cave and manger of animals, and received in the house of Simon the leper the sinful woman coming to you soiled like me, deign to come also to the manger of my unreasoning soul and to enter my entombed, dead, and leprous body. And

λύξω τὸ στόμα τὸ ῥυπαρὸν τῆς πόρνης καταφιλούσης τοὺς ἀχράντους σου πόδας, οὕτω, Δέσποτα Θεέ μου, μὴ βδελύξῃ καὶ ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλόν· ἀλλ᾽ ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, ἀξίωσόν με κοινωνὸν γενέσθαι τοῦ παναγίου Σώματος καὶ Αἵματός σου.

as you were not disgusted by the unclean mouth of the sinful woman kissing your immaculate feet, likewise, O Master my God, do not be disgusted by me the sinner, but since you are good and a lover of humankind, make me worthy to become a communicant of your all-holy Body and Blood.

5. Ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἄνες, ἄφες, συγχώρησόν μοι τὰ παραπτώματά μου, ὅσα σοι ἥμαρτον, εἴτε ἐν γνώσει, εἴτε ἐν ἀγνοίᾳ, εἴτε ἐν λόγῳ, εἴτε ἐν ἔργῳ ἔπραξα· πάντα μοι συγχώρησον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος· ταῖς πρεσβείαις τῆς παναχράντου σου Μητρός, ἀκατακρίτως ἀξίωσόν με δέξασθαι τὸ τίμιον καὶ ἄχραντον Σῶμά σου, εἰς ἴασιν ψυχῆς καὶ σώματος. Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

5. (no. 6) O our God, remit, absolve, pardon me my transgressions, everything I have sinned against you, whether committed knowingly or unknowingly, either in word or in deed, pardon me everything, since you are good and a lover of humankind. Through the intercessions of your all-holy and every-virgin Mother, make me worthy to receive uncondemned your precious and immaculate body for the healing of soul and body. For yours is the kingdom and the power and the glory, unto the ages of ages. Amen.

6. *Καὶ τελευταῖον τὸ* Μή μοι εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα γένοιτο ἡ μετάληψις τῶν ἁγίων σου μυστηρίων, Κύριε, ἀλλ᾽ εἰς ἴασιν ψυχῆς καὶ σώματος.

6. *And finally:* **(no. 10)** May the communion in your holy mysteries, Lord, be unto me not for judgement or condemnation, but for the healing of soul and body.

Communion in the Body: The Presbyter

7. *Εἶτα λαβὼν μίαν μερίδα τοῦ ἁγίου Ἄρτου, λέγει·* Μεταδίδοταί μοι *τῷ δεῖνι* Ἱερεῖ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον Σῶμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσίν μου ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

7. *Then taking one particle of the Holy Bread, he says:* There is given to me, the priest N., the precious and holy Body of Our Lord and God and Savior Jesus Christ for the remission of my sins and for life everlasting.

8. *Καὶ οὕτω μεταλαμβάνει τοῦ ἁγίου Ἄρτου μετὰ φόβου καὶ πάσης ἀσφαλείας.*

8. *And thus he receives the Holy Bread with fear and all piety.*

The Deacon

9. *Εἶτα λέγει·* Διάκονε, πρόσελθε.

9. *Then he says:* Deacon, approach!

10. *Καὶ προσελθὼν ὁ Διάκονος, ποιεῖ μετάνοιαν εὐλαβῶς, αἰτῶν συγχώρησιν, καὶ λέγων·* Μετάδος μοι, δέσποτα, τὸ τίμιον καὶ ἅγιον Σῶμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσίν μου ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

10. *And the deacon, approaching, makes a metany, piously asking forgiveness and saying:* Give me, master, the precious and holy and immaculate Body of our Lord and God and Savior Jesus Christ for the remission of sins and for life everlasting.

11. *Καὶ ὁ Ἱερεύς, κρατῶν τὸν ἅγιον Ἄρτον, δίδωσι τῷ Διακόνῳ ἐν τῇ παλάμῃ, λέγων·* Μεταδίδοταί σοι *τῷ δεῖνι* Διακόνῳ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον Σῶμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσίν σου ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

11. *And the priest, holding the Holy Bread, gives it to the deacon in his palm, saying:* There is given to you, the deacon N., the precious and holy and immaculate Body of our Lord and God and Savior Jesus Christ, for the remission of sins and for life everlasting.

12. *Ὁ δὲ Διάκονος, ἀσπασάμενος τὴν μεταδιδοῦσαν αὐτῷ χεῖρα, ἀπέρχεται ὄπισθεν τῆς ἱερᾶς Τραπέζης, καὶ κλίνας τὴν κεφαλήν, μεταλαμβάνει τοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παλάμῃ.*

12. *And the deacon, after kissing the hand giving it to him, goes off to behind the holy altar and bowing his head, receives what is in his palm.*

Communion in the Cup: The Presbyter

13. *Εἶτα, λαβὼν ὁ Ἱερεὺς τὸ ἅγιον Ποτήριον μετὰ τοῦ Καλύμματος, λέγει·* Ἔτι μεταδίδοταί μοι *τῷ δεῖνι* Ἱερεῖ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον Αἷμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσίν μου ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

13. *Then the priest, taking the holy chalice with the veil, says:* Again there is given to me, the priest N., the precious and holy Blood of Our Lord and God and Savior Jesus Christ for the remission of sins and for life everlasting.

14. *Καὶ μεταλαβὼν τρὶς ἐξ αὐτοῦ, καὶ ἀποσπογγίσας, διὰ τοῦ ἐν χερσὶ Καλύμματος, τά τε χείλη καὶ τὸ ἅγιον Ποτήριον, ἀσπάζεται αὐτὸ λέγων·* Τοῦτο ἥψατο τῶν χειλέων μου, καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας μου, καὶ τὰς ἁμαρτίας μου περικαθαριεῖ.

14. *And partaking of it three times, and after wiping his own lips and the holy chalice with the veil in his hands, he kisses it, saying:* This has touched my lips and shall take away my iniquities and purge my sins. [cf. Is 6:7].

The Deacon

15. *Εἶτα καλεῖ τὸν Διάκονον, λέγων·* Διάκονε, ἔτι πρόσελθε.

15. *Then he summons the deacon, saying:* Deacon, again approach!

16. *Ἐλθὼν δὲ ὁ Διάκονος ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας Τραπέζης, σπογγίζει μετὰ τῆς Μούσης, τὴν παλάμην αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ἁγίου Δίσκου μετὰ προσοχῆς, λέγων ἅμα·* Ἔτι προσέρχομαι τῷ ἀθανάτῳ Βασιλεῖ. Μετάδος μοι, δέσποτα, τὸ τίμιον καὶ ἅγιον Αἷμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσίν μου ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

16. *And coming before the holy altar, the deacon carefully wipes with the sponge his palm over the holy diskos, saying at the same time:* Behold, I come to the immortal King. Give me, master, the precious and holy Blood of Our Lord and God and Savior Jesus Christ for the remission of sins and for life everlasting.

17. *Καὶ ὁ Ἱερεύς, μεταδιδοὺς αὐτῷ τρὶς ἐκ τοῦ ἁγίου Ποτηρίου, λέγει·* Ἔτι μεταδίδοταί σοι *τῷ δεῖνι* Διακόνῳ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον Αἷμα τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσίν σου ἁμαρτιῶν, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

17. *And the priest, giving him to drink three times from the holy chalice, says:* Again there is given to the servant N., a deacon, the precious and holy Blood of Our Lord and God and Savior Jesus Christ for the remission of sins and for life everlasting.

18. *Μεταλαβόντος δὲ τοῦ Διακόνου, λέγει ὁ Ἱερεύς·* Τοῦτο ἥψατο τῶν χειλέων σου, καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας σου, καὶ τὰς ἁμαρτίας σου περικαθαριεῖ.

18. *And when the deacon has received, the priest says:* This has touched your lips and shall take away your iniquities and purge your sins [cf. Is 6:7].

Dimitrios Doukas' editio princeps (Rome 1526) gives substantially the same rite except for the following variants found in Doukas' formulas and ordo (ff. E[v]-Eii[v]):

1. In the editio princeps the priest first gives the deacon the consecrated bread with the customary formulas before serving

himself. This is the older ordo still preserved in the Vulgate — i.e., Muscovite — Slavonic redaction.[13]

2. Then the priest serves himself the Sacred Body.
3. Both deacon and priest, holding the host in their hands as in the Vulgate Slavonic recension, then say the communion prayers (nos. **1, 4, 5, 6** in the list below in sections B.I-II) together to themselves.
4. When they have finished the prayers, the priest and deacon consume the holy bread together.
5. Then, reversing the above order, the priest receives first from the cup.
6. The incipit of the conferral formula of the cup is not the Μεταδίδοται μοι/σοι but "The servant of God, the deacon N., receives the precious... (Μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ διάκονος *ὁ δεῖνος* τὸ τίμιον...). This, too, is exactly as preserved in the Vulgate Slavonic.
7. The priest drinks from the chalice in three drafts, saying at the first: "In the name of the Father," at the second: "and of the Son," then finally: "and of the Holy Spirit."
8. To the verse adapted from Is 6:7, the priest appends after his own communion from the chalice (but not after the deacon's), the traditional ending "Always, now and ever, and unto the ages of ages. Amen."
9. Then he serves the deacon the chalice.

The two Old Slavonic recensions, Vulgate (Muscovite) and Ruthenian, in the excellent modern Roman editions of the Slavonic liturgical books, give different redactions of the communion prayers. The Vulgate gives nos. **1, 2, 4, 10**;[14] the Ruthenian recension nos. **1, 4** (with variant conclusion), **10**, plus the ejaculations: "O God, be merciful to me a sinner! Cleanse my sins and have mercy on me! I have sinned without number, O Lord, forgive me!"[15]

Since this clergy communion ritual evolved piecemeal, and not as an organic unit, I think it preferable to consider the development of

---

[13] The rite is found in Слѹже́бникъ (Rome 1942) 278-83.

[14] *Ibid.* 279-81.

[15] Лїтѹргико́нъ сі́есть Слѹже́бникъ (Rome 1942) 269-71.

each element in the chronological order of its appearance in history, rather than according to where it occurs in the déroulement of the rite. This history directs us first to the communion prayers.

B. THE COMMUNION PRAYERS

At least in mainline Slavic usage (Russian, Ukrainian, Ruthenian...), the prayers before communion (§§ **1-6** in the text above) are not only said silently by the clergy while holding the Sacred Body in the palm of their right hand before consuming it. If there are any faithful who wish to communicate, the presider repeats these prayers aloud when he goes out with the chalice to communicate the faithful. This is a common popular usage of long-standing, despite the fact that the rubrics ignore it except in the Ruthenian recension.[16] To avoid this duplication, in some churches in the diaspora, at least, it is becoming customary nowadays for the whole congregation, clergy and people, to recite these prayers aloud and together once, at their original place before the clergy communion. This is especially feasible in areas where it has become usual to leave the central or Holy Doors of the iconostasis open throughout the liturgy, and to celebrate in the vernacular.

I. The Common Text Today

I list these mostly penitential communion prayers here in the sequence in which they appear in the 1950 Rome Hieratikon (cited above in section A) and the best modern Greek Orthodox editions, those of the Apostolike Diakonia — in this case the Athens 1962 Hieratikon. Although I already noted that one cannot speak of a textus receptus with regard to this plethora of communion prayers, these editions may be considered representative. Formula incipits marked with an asterisk (*) are peculiar to the Athens edition, those marked with a cross (†) are found only in the Rome Hieratikon, those with no mark are common to both texts. The references in parentheses (IH)

[16] Compare the Ruthenian recension: Λїт8ргиконъ сієсть Сл8жебникъ (Rome 1942) 274, with the Russian Vulgate editions: Сл8жебникъ (St. Petersburg 1900) 169, (Rome 1942) 284.

are to the volume and page in the late Enrica Follieri's invaluable index of Byzantine poetic pieces, without which the indentification of these prayers and refrains would have been an extremely arduous task.

1. Πιστεύω, Κύριε, καὶ ὁμολογῶ: Formulas **1** and **2** together comprise an explicit and detailed profession of faith in the eucharistic teaching of the Church. They are also found together as prayer 10 attributed to Chrysostom in the *Ἀκολουθία τῆς θείας μεταλήψεως* or *Office of Holy Communion*, which in today's Byzantine liturgical usage comprises a canon plus prayers taken at Compline on the eve of the day one intends to communicate.[17]

This office is probably of monastic origin. Such an *Ἀκολουθία τῆς θείας* (or *ἁγίας*) *μεταλήψεως* is regularly prescribed in medieval monastic typika of the 11/13th c., beginning with the Typikon of Theotokos Evergetis, the earliest stratum of which, including this material, dates from ca. AD 1054-1079.[18]

Prayer **1** seems to have had no life outside such precommunion devotions, and may have been composed for that purpose. I treat **1-2** separately because in several earlier sources the text of the formula ends with part **1** or its incipit (i.e., at ζῶντος), giving only: "I believe, Lord, and confess that you are in truth the Christ, the Son of the living God, come into the world to save sinners, of whom I am the first." That this first segment was in some instances the whole formula, and not just the incipit of **1**, we see in the 13th c. roll *Patmos 719,* which ends the first segment with the customary conclusion: Πιστεύω ... ζῶντος, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.[19] In the mss, no. **1** and/or no. **4** are often repeated more than once in

[17] HR (1937) 935-66, here 960. The office can be found in the 14th c. ms *Jerusalem Patriarchal Library 309:Ἡ ἀκολουθία τῆς ἁγίας μεταλήψεως*, ed. Dmitrievskij III, 202-3. I owe this reference and those in the following note to Notre Dame doctoral student and Greek Orthodox Deacon Stefanos Alexopoulos, who kindly furnished me a copy of his notes on the topic.

[18] Dmitrievskij I, 621 = J. Thomas, A. Constantinides Hero (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 5 vols. (Dumbarton Oaks Studies 35, Washington, DC 2000.) 2:475; on the date *ibid.* 454. Further typika with the same prescription in *ibid.* 2:687, 807 §14, 897 §11; 3:965 §2, 1016 §32, 1073 §32 (Greek: Dmitrievskij I, 748), 1134 §39, some of which are clearly dependent on the Evergetine tradition.

[19] Dmitrievskij II, 174.

the same series of communion prayers (see the mss below in section B.V).

2. <Ἔτι> πιστεύω: This is just an elaboration of no. **1** in today's communion ritual of the liturgy as well as in the *Office of Holy Communion*.[20] Since it is not found in the earliest sources, I treat it separately. It, too, seems to have been composed for the precommunion and is not found elsewhere. When it does appear in the Greek communion ritual, it is generally without the initial Ἔτι, though the Slavonic text has kept the equivalent **Єщѐ**.

3. (*) Ἰδοὺ βαδίζω πρὸς θείαν κοινωνίαν (IH 1:186): Refrain attributed to Symeon Metaphrastes,[21] found in some mss of the communion ritual[22] as well as in the *Office of Holy Communion*.[23]

4. Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ (IH 4:267): Troparion that serves at Holy Thursday eucharist (BAS) as proper Great Entrance refrain in place of the Cherubikon,[24] as koinonikon or communion refrain,[25] and, after communion, as apolytikion replacing the Πληρωθήτω, the concluding περισσὴ or thanksgiving troparion at what was once the doxology of the communion psalmody.[26] It is also found in the *Office of Holy Communion*.[27] In the mss no. **4** and/or no. **1** are often repeated more than once in the same series of communion prayers (see the mss below in section B.V). More on no. **4** in section B.IV.7 below.

5. (†) Κύριε οὐκ εἰμὶ ἄξιος: Variant redaction of the second of two *Domine, non sum dignus* prayers attributed to St. John Chrysostom in the *Office of Holy Communion*.[28] This formula is not

---

[20] HR (1937) 960.

[21] *Iambici trimetri*, PG 114:225B.

[22] TL 140, 142.

[23] HR (1937) 960.

[24] Taft, *Great Entrance* 68-70.

[25] Taft, *Precommunion* 267, 304, and esp. 307-13.

[26] TR 663. On this refrain see J. Mateos (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n°. 40, Xe siècle.* Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vols. (OCA 165-166, Rome 1962-1963) II, 285 (ἀπολυτίκιον), 314 (Πληρωθήτω); Taft, *Precommunion* 295-99.

[27] HR 960-61.

[28] HR (1937) 949-52.

to be confused with the Greek version of the Latin rite *Domine, non sum dignus* (no. **17** below).

6. (†) <Ὁ Θεὸς ἡμῶν> ἄνες, ἄφες, συγχώρησόν μοι: Palestinian penitential prayer. Its primitive nucleus originates in an acclamation appended to the anaphora of JAS,[29] on which more below in sections B.IV.2.a and B.IV.3. The incipit and text vary widely in the mss, as can be seen by comparing the recension of the prayer cited above (section A §5) from the 1950 Rome Hieratikon with the considerably longer Salentan recension from the 13th c. codex *Karlsruhe EM 6*, given below in section B.IV.6 .

7. (*) Θεουργὸν αἷμα φρίξον (IH 2:131): Another Metaphrastian refrain,[30] also found in the *Office of Holy Communion.*[31] In the euchology ms tradition, Trempelas notes it among the communion formulas only in the very late codex *Athens Ethnike Bibl. 779* (18th c.).[32]

8. (*) Ἔθελξας πόθῳ με, Χριστέ (IH 1:356): Transfiguration refrain attributed to St. John Damascene,[33] employed in Ode 9 of the second canon of Orthros of that August 6 feast,[34] as well as in the *Office of Holy Communion.*[35] It is found at communion in the 13th c. roll *Patmos 719* and numerous later mss (see sections B.V.3 and B.V.9-11 below).

9. (*) Ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου (IH 1:461): Refrain from Ode 9 of the canon of Orthros on Tuesday of Holy Week, also used with the vesperal psalms the same day,[36] and included in the *Office of Holy Communion.*[37] It too is found in the 13th c. roll *Patmos 719* (section B.V.3 below) and in much later mss like 18th c. *Athens Ethnike Bibl. 779* (section B.V.11 below).[38]

---

[29] PO 26.2:222.2-3 and apparatus; Brightman 58.4-5.

[30] *Iambici trimetri,* PG 114:225C.

[31] HR (1937) 961.

[32] TL 141 apparatus.

[33] *Carmina in Transfigurationem D.N. Jesu Christi,* PG 96:849D-852A.

[34] MR 6:344.

[35] HR (1937) 961.

[36] TR 633, 635.

[37] HR (1937) 961.

[38] TL 141 apparatus.

10. (*) <Δέσποτα φιλάνθρωπε, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός μου>, μή μοι <δῷς> εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα <γένοιτο>: Variant prayers having as their common nucleus this basically Pauline (1 Cor 11:27-34) petition, echoed in the Epiclesis of CHR and BAS,[39] that communion in the eucharist be (γένοιτο) or be given (δῷς) unto the communicant "not unto judgement or damnation, but for the healing of soul and body," are found in numerous sources of the communion ritual from the start, as we shall see below in section B.IV.2.b. The incipits, especially, vary widely. The 1962 Apostolike Diakonia edition of the Greek Orthodox Hieratikon gives the expanded variant of the prayer as found in the *Office of Holy Communion*,[40] with the incipit Δέσποτα φιλάνθρωπε, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός μου, and with a conclusion comprising, in part, LXX Ps 72:28. The additions are italicized below, with Ps 72:28 in quotation marks and its interpolation in pointed brackets:

Δέσποτα φιλάνθρωπε, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός μου, μή μοι εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα γένοιτο ἡ μετάληψις τῶν ἁγίων σου μυστηρίων, Κύριε, ἀλλ' εἰς ἴασιν ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ εἰς ἀῤῥαβῶνα μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας. " Ἐμοὶ δὲ τὸ προσκολλᾶσθαι τῷ Θεῷ ἀγαθόν ἐστι, τίθεσθαι ἐν τῷ Κυρίῳ τὴν ἐλπίδα <τῆς σωτηρίας> μου" (LXX Ps 72:28).[41]

O Master, Lover of humankind, Lord Jesus Christ our God, may the communion in your holy mysteries, be unto me not for judgement or condemnation, but for the healing of soul and body, *and the reward of the future life and kingdom. "For it is good for me to cleave close to God, to put my hope <of salvation> in the Lord."*

These sentiments go back to the very New Testament origins of the eucharist in the Pauline admonition that the eucharist can be received unto damnation:

> Whoever, therefore, eats the bread or drinks the cup of the Lord in an unworthy manner will be guilty of profaning the body and blood of the Lord. Let a man examine himself, and so eat of the bread and drink of the cup. For any one who eats and drinks without discerning the body eats and drinks judgement upon himself (1 Cor 11:27-29).

---

[39] Brightman 330.16-18; cf. Taft, *Precommunion* 103-11, 114, 127-28.

[40] HR (1937) 961-62.

[41] Hieratikon (Athens 1962) 142-43.

This foundational New Testament eucharistic theology, repeated in the Epiclesis of CHR and its clone, the CHR Precommunion Prayer just before the Our Father,[42] is of course not peculiar to the medieval Byzantine communion *apologiae*. A parallel communion formula in the post-Vatican II Roman Missal of Paul VI closely reflects the shorter, older redaction of the Byzantine Μή μοι δῷς plea:

Perceptio Corporis et Sanguinis tui, Domini Iesu Christi, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem: sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis, et ad medelam percipiendam.[43]	May the reception of your Body and Blood, Lord Jesus Christ, not come to me unto judgement and condemnation, but by your mercy let it be unto me for the preservation of mind and body, and for the attainment of the reward.

II. Additional Formulas

In addition to these ten more commonly found prayers and/or troparia that have won a place among the formulas accompanying communion in the printed editions, the mss anterior to the 1526 editio princeps yield another large crop: I have counted over thirty more which did not find their way into the modern editions of the liturgy, though many of them are found in the *Office of Holy Communion* in the Horologion. I list here in alphabetical order only those formulas that occur more than once. If one were to include every single formulas from all the later mss, which continued to be copied long after the advent of printing, the list could be extended still further, but the scarse importance of the topic does not merit it. Some hapax formulas are noted by incipit under the respective mss in section B.V below. I give there, *ad complementum doctrinae*, a sampling of mss from the 12th century on, when the number of communion formulas begins to expand, with a list of their respective communion prayers, so the reader may judge the flow and extent of these developments.

[42] Taft, *Precommunion* 106-17, 127-28.

[43] *Missale Romanum* (Editio typica, Vatican 1970) 474. I owe this referenc to S. Parenti.

11. Ἅγιε τῶν ἁγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν: Hybrid Italo-Greek formula with incipit from the Trisagion Prayer of the ancient Italian recension of CHR, as we shall see below in section B.IV.2.b.

12. Βασιλεῦ οὐράνιε, Παράκλητε (IH 1:223): Pentecost troparion,[44] which, like the earliest communion formulas, enters the communion ritual in S. Italy in CHR of a ms from Southern Calabria at the beginning of the 12th century, *Vatican Gr. 1554* (f. 20v),[45] as we shall see below in section B.V.1.

13. Γένοιτό μοι, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, τὸ σῶμά σου: Thanksgiving prayer, usually the last in the series, found, often in widely varying redactions, just before or after communion. It appears first in CHR of the late 11th c. N. Calabrian codex *Grottaferrata Gb XVA*, added in the upper margin of f. 11v,[46] then in several later mss (see section B.V below): early 12th c. *Vatican Gr. 1554* (f. 20r),[47] 12th c. *Barberini Gr. 316*, 13th c. roll *Patmos 719*,[48] 16th c. *Modena 19* (f. 18r), Janus Lascarus' Latin version of CHR in the same ms,[49] and other later sources.[50] All these sources are of S. Italian provenance except for the roll *Patmos 719*.

14. Ἥμαρτον, Κύριε, εἰς τὸν οὐρανόν: Communion prayer of JAS without the JAS incipit,[51] found as the sole communion formula in the 11th. c. Arabic version of CHR (see section B.IV.4 below).[52] This confirms the oriental provenance of much of this new communion material in the Italian mss.

15. Ἡτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν: LXX Ps 22:5-6 with variants: (verse 5a) "You have prepared a table before me in the pres-

---

[44] PR 394, 396, 405, 408, 439; cf. ER 353, 381; Goar 573, 597.

[45] Information from S. Parenti.

[46] *Ibid.*, from an article in preparation, where Parenti will also edit the prayer.

[47] *Ibid.*

[48] Dmitrievskij II, 175.

[49] A. Jacob, L'édition 'érasmienne' de la Liturgie de saint Jean Chrysostome et ses sources," *L'Italia medioevale e umanistica* 19 (1976) 291-324, here 302-6; id., *Formulaire* 465.

[50] TL 144 apparatus.

[51] PO 26.2:232.17-21.

[52] C. Bacha, "Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite," in *XPYCOCTOMIKA* 468; cf. Jacob, *Formulaire* 299.

ence of those that afflict me, (verse 5b) you have thoroughly anointed my head with oil and your cup cheers me like the best wine. (Verse 6) May my dwelling be in the house of the Lord for length of days, and your mercy follow me all the days of my life." This text appears among the communion formulas in Otrantan sources at the turn of the 12/13th centuries and thereafter: CHR and the Otrantan revision of Tuscan in 13th c. *Karlsruhe EM 6*,[53] 13th c. *Ambros. Gr. 276* (f. 33[r]), 15th c. *Ambros. Gr. 84* (f. 95[v]) (see sections B.V.3, B.V.7 below). This psalm verse must have been a relatively frequent communion formula: it is the only one given in the communion rites of the much-interpolated 13th c. medieval redaction of Germanus' commentary on the Divine Liturgy, where it is referred to as "The prayer [said] after the priest receives communion (Ἡ εὐχὴ ἡ μετὰ τὸ μεταλαβεῖν τὸν ἱερέα)."[54]

16. Ἐλίπανας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλήν μου (LXX Ps 22:5b-6): Since this psalm text is often placed after communion in the cup (see section B.V below), some mss omit no. **15** — Ps 22:5a on "preparing a table" — and just begin with verse 5b on the cup cited in the previous paragraph, no. **15**.[55]

17. Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἄξιος bis: The triple Latin rite *Domine non sum dignus*, not to be confused with no. **5** above, is but one of several such borrowed Latin formulas found in some late Italian mss like 15th c. *Ambros. Gr. 84* and 16th c. *Grottaferrata Γβ XVII* and *XIX* (see sections B.V.7,9 below). One also finds (see sections B.V.5, B.V.9 below) Ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, the Latin rite *Agnus Dei, qui tollis peccata* [singular in the Greek: *peccatum*] *mundi*, and Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, the Latin rite *Ecce Agnus Dei* of of Jn 1:29. Although the ideologue or purist may want to cry "latinization" at such phenomena, the objective historian of the liturgy, attempting to judge things on the basis of data rather than hysteria, remains perplexed as to why the Jerusalem rite could borrow from the Byzantine rite, the Byzantines and Armenians and everybody else could borrow from the hagiopolite liturgy, the Byzantines

[53] Jacob, "Otrante," 105, Engdahl 32, both cited in full below, section B.IV.6.

[54] PG 98:449D-452A.

[55] TL 144-45 apparatus.

could incorporate into their services the Sabaitic Divine Office and new liturgical poetry of the monasteries of Palestine, the Ethiopians could borrow from the Copts, the Nestorians and Armenians and Copts and indeed just about everyone could borrow from the Byzantines, and the West could borrow liberally from the East — but whenever the East borrows something from the Latins, this gets branded with the pejoratively freighted epithet "latinization."

18. Μεμολυσμένῃ ψυχῇ καὶ ῥυπαρῷ χείλει, καὶ χερσὶν αἰσχραῖς: Communion prayer found in a few Italo-Greek mss like 11th c. *Grottaferrata Γβ XVA* (f. 11r-v), where it is followed by nos. **6, 10**; 14th c. *Grottaferrata Γβ XII* (ff. 81v-82r) followed by nos. **6, 4**, Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ (= Latin rite *Ecce Agnus Dei* of Jn 1:29) **1**, communion, **10** (see section B.V.5 below); plus CHR (where **18** stands alone) and BAS (where **18** is followed by **10, 1**), of *Grottaferrata Γβ III*, the *Codex Basilii Falascae* (AD 1344-1357),[56] from which Orlov has edited the text (see section B.V.5 below).[57]

19. Σῶμα τοῦ μεγάλου Θεοῦ: Series of ejaculations found before communion only in BAS of 11/12th c. *Sinai Gr. 961* (see section B.IV.4 below). A similar series of Σῶμα texts are found at the communion of the laity on f. 53v of the 10th c. *Grottaferrata Γβ VII* (see section B.IV.4 below).[58]

20. Τὰς ἀνομίας μου πάριδε, Κύριε (IH 4:23): Refrain appearing in mss of the communion ritual from the 13th century on (sections B.V. 3, 5, 9-10 below).[59] Variants of it originate in the Oktoechos among the penitential aposticha at Lauds of Monday and Tuesday Orthros, tone 2,[60] and of the Tuesday following Sunday of the Myrrhbearers (the second after Easter) in the Pentekostarion;[61] in the Triodion we find it among the peniten-

---

[56] Goar 89, 152; Orlov 286-92.

[57] Orlov 284.

[58] Passarelli §141; ed. Borgia, *Frammenti eucaristici* 53-54; id.,"Frammenti liturgici antichissimi inediti," BZ 30 (1929/30) 340-350, here 346-47.

[59] TL 140-41 apparatus.

[60] OR 126, 138.

[61] PR 118.

tial stichera for Sunday Vespers, tone 2;[62] it is also one of the troparia in the *Office of Holy Communion.*[63]

21. Τῆς τιμίας καὶ ἁγίας σαρκός σου, Κύριε, μετέλαβον καὶ τοῦ τιμίου αἵματός σου ἠξιώθην, καὶ τῆς βασιλείας σου μὴ στερήσῃς με, τὸν ἀνάξιον: Variant postcommunion formulas with a similar incipit in a few late mss like the 14th c. diataxis in *Esphigmenou roll 34* (AD 1306),[64] 15/16th c. *Jerusalem Sabas 382* (CHR, f. 36^{v}), and 16th c. *Istanbul Panagiou Taphou 425*[65] (sections B.V.5, 8-9 below). Much earlier, a less developed form of the incipit appears (f. 72^{r-v}) among the "chants of the night (νυκτερινὰ ἰδιόμελα)" in the midnight office of the 9th c. Horologion ms *Sinai Gr. 864,* though the body of the text (IH 4:128) is much longer and quite different from that of communion formula **21** with a similar incipit:

Τῆς σαρκός σου Χριστὲ μετελάβομεν, καὶ τοῦ αἵματός σου ἠξιώθημεν· τῆς ἡμέρας τὸν δρόμον ἐδράμομεν, τῆς νυκτὸς τὴν ἀνάπαυσιν δώρησαι ἡμῖν...[66]

We have received your flesh, O Christ, and we have been deemed worthy of your blood; we have run the course of the day, grant us the repose of the night...

22. Τοῦ ἀχράντου σου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος μυστικῶς ἀξιωθείς: Another unidentified formula in some late mss[67] (sections B.V.8-9 below).

23. Ὡς ἐμνήσθης <Κύριε, τοῦ πιστοῦ> τοῦ λῃστοῦ ὁ θεός (IH 5:165): One of Borgia's "fragments" from 10th c. *Grottaferrata Γβ VII,*

---

[62] TR 774.

[63] HR (1937) 944-45.

[64] Dmitrievskij II, 268.

[65] Dmitrievskij II, 825, which gives the text.

[66] Sr. Maxime Leila Ajjoub, *Le codex Sinaiticus 864 (IXe siècle). Horologion,* 2 vols. (unpublished doctoral dissertation, Pontifical Oriental Institute, Rome 1986) §38, text II, 40; French translation I, 30-31; commentary I, lv-lxi. For the location of these chants within the Mesonyktikon, see the schema of the office (I, xxxiii-iv). The imminent publication of this study in the SC series has been announced. I am indebted to S. Parenti for this reference. Text also edited from codex *Erlangen A2* (AD 1025), f. 53, and 15th c. *Barberini Gr. 307,* f. 301, by P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 52/53, hrsg. H. Lietzmann, Berlin 1931) 6-7 §4; cf. 1-2. On the chant in question, see also A. Baumstark, "Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus," OC new series 9 (1920) 54; id., "*Te Deum* und eine Gruppe griechischer Abendhymnen," OC 34 = series 3, 12 (1937) 25.

[67] TL 145-46.

where it replaces the triple repetition of Ps 112/113:1b ("Blessed be the name of the Lord from now and unto the ages")[68] after the Opisthambonos Prayer of PRES[69] during Lent and Holy Week.[70] We find it repeated thrice among the eight communion formulas of the late 15th c. Italian euchology ms *Ambros. Gr. 84* (section B.V.7 below).

24. Ὦ πάσχα τὸ μέγα (IH 5:136): Second paschal troparion of Ode 9 in the paschal canon of Orthros for Easter and throughout the Easter season.[71]

25. Συγχωρήσατέ μοι, ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ: Request for absolution in varying redactions from the end of Great Compline,[72] found before the clergy communion in some Italo-Greek mss like the communion diataxis on ff. 28v-29v and 32r-v of the 12th c. Reggio-style Calabrian euchology *Barberini Gr. 316* (section B.V.1 below),[73] codex *Grottaferrata Γβ XXXIII* (AD 1460-1466) copied by the scribe Daniele at that monastery,[74] 15th c. *Ambros. Gr. 84* (ff. 95r-98r) (sections B.V.7 and C.I below), etc.

As Arranz has shown in his thoroughgoing analysis of Byzantine penitential rites and prayers, formulas beginning with the verb συγχωρέω (to pardon, forgive, remit) are common coin in Byzantine absolution rituals,[75] despite the fact that this verb, unlike the parallel ἄνες (ἀνίημι) it is often paired with (see formula no. **6**), is found in the New Testament only once, as a variant reading of Acts 21:39.[76]

---

[68] TL 220.

[69] TL 220.11-12.

[70] Borgia, *Frammenti eucaristici* 57 = Passarelli §257.

[71] PR 11, 107, 158, 227, 275, 302.

[72] HR 124; HR (1937) 276.

[73] I am indebted to S. Parenti for furnishing me a copy of his transcription of the folia in question.

[74] S. Parenti, "Un eucologio dello ieromonaco Daniele integrato da Giovanni Rhosos (Grottaferrata Γ.β. XXXIII)," *Ephemerides Liturgicae* 109 (1995) 226-234, here 228, 231.

[75] Arranz, "Sacrements" II.2.3, 23ff.

[76] This is the only NT occurrence of the verb noted in W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago/London 1979) 783. The variant is found in codex D, chief witness to the Palestinian recension: cf. A. Merk, *Novum Testamentum Graecae*

Numerous later Athenian mss with very detailed communion formulas and rubrics provide a similar exchange of pardon between presider and deacon.[77] This or some similar *apologia* is still used devotionally at eucharistic concelebations in Greek and Russian usage, with each presbyter bowing to the other clergy in turn and asking pardon as he approaches to receive the consecrated bread. Most recently, it has reentered the Greek euchology text itself: the 1977 Athens Apostoliki Diakonia edition of the Hieratikon includes an exchange of mutual pardon for use by concelebrating presbyters or, if there are none, by the presider and the deacon.[78]

26. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ οὐράνιος ἄρτος: Communion prayer edited by Jacob from two 14th c. Salentan mss of CHR. It comprises the first formula in a long series of communion prayers on ff. 31r-34r of the Otrantan codex *Grottaferrata Γβ XVIII* (ca. 1360), on which see section B.V.5 below,[79] as well as appearing in *Vatican Gr. 2324* (ff. 4v-5r).[80] It first emerges, with variants, in mss of other Greek Melkite liturgies: the earliest witness to JAS, the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282*,[81] Alexandrian Greek Liturgy of St. Mark in the 10/11th c. Italo-Greek roll *Messina Gr. 177*[82] — one more "orientalism" interpolated into the Italo-Greek sources.

27. Ὡς ὁ ἄσωτος υἱὸς ἦλθον κἀγώ (IH 5:190): Refrain for Lauds at Orthros on Sunday of the Prodigal Son, the third Sunday before Great Lent.[83]

---

et Latine (8th ed., Rome 1957) 10*, 482 (apparatus). Arranz, "Sacrements" II.2.1, 106, who says it is not found in the NT, does not take this variant into account.

[77] TL 138-39: 16th c. *Athens Ethn. Bibl 752, 766;* 17th c. *Athens Ethn. Bibl. 770, 771, 773, 782, 817;* 18th c. *Athens Ethn. Bibl 765, 767.*

[78] See Taft, "Communion Rites" I, 342.

[79] On the date, provenance, and contents of this ms, see A. Jacob, "Épidémies," 97-99, who edits the prayer on p. 99. I am indebted to S. Parenti for information on the communion prayers of this ms .

[80] Jacob, "Fragments liturgiques," 361-62.

[81] PO 26.2:232.

[82] C. A. Swainson, *The Greek Liturgies, Chiefly from Original Authorities* (Cambridge 1884) 69. On this ms see A. Jacob, "La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec (Messinensis Gr. 177)," *Hélikon* 22-27 (1982-1987) 109-125.

[83] TR 17.

28. Θεορρύτῳ αἵματι κενωθέντι (IH 2:125): Second troparion of Ode 9 of the canon of Sunday Orthros, tone 5 = plagal 1,[84] found in the precommunion more commonly among the later zeon formulas.[85]

III. Pre-Byzantine History

None of these formulas or ritual elements is found in CHR/BAS of our earliest euchology codices in either family, Constantinopolitan or Italo-Greek, of the ancient redaction of CHR. They are absent, for example, in the earliest Italo-Greek mss *Barberini Gr. 336,* from the second half of the 8th century,[86] and the 10th c. *Grottaferrata Γβ VII;*[87] as well as in the earliest ms of the Constantinoplitan redaction, the 10th c. *Sevastianov 474.*[88] Nor do any of the classical Byzantine liturgical commentators from Maximus Confessor to Symeon of Thessalonika mention them except for the interpolated 13th c. redaction of Germanus (see section B.II.15 above). For the tradition of precommunion prayers originates beyond Byzantium, but within the Antiochene sphere of liturgical influence that originally, at least, included Constantinople.

1. *Theodore of Mopsuestia (ca. 398-392):*

Prayer addressed to the eucharistic Christ just before communion by the communicant holding the sacred species in the hand first appears in Theodore, bishop of Mopsuestia from 392 until his death in 428. In *Hom. 16,* 24-29, written ca. 398-392,[89] Theodore describes the communion of the laity thus: "As for you, after you have received it in your own hands, you adore the Body... With great and true love you

[84] OR 376.

[85] See Taft, *Precommunion* 481-82.

[86] Parenti-Velkovska §§19-20, 40-41 = Brightman 341.

[87] Passarelli §§33-34, 299-300.

[88] Koster 60, 68; KS 276.

[89] On the disputed date and place of Theodore's homilies, see R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome: PIO 1991) 47.

press it against your eyes and kiss it, and you offer your prayers to it as to Christ our Lord, who is now so close to you..."[90]

2. *Philoxenus of Mabbug (ca. 500):*

An even more remarkable example of the same is found ca. 500 in a hitherto unedited instruction on the reception of communion by Philoxenus, from 485 until his exile in 519, metropolitan of Mabbug (Hieropolis), capital of the Roman Province of Euphratensis in the Diocese of Orient, halfway between Edessa and Antioch on the road from Mesopotamia to the Mediterranean. The instruction describes the communion usages of the Syriac speaking centers of the interior like Edessa and Mabbug, beyond the Mediterranean littoral.[91] The text, which Aelred Cody, O.S.B., has recently published and translated from the Syriac ms codex *British Library Add. 14.529* (ff. 16ᵛ-17ʳ), is judged to be authentic.[92] It reads as follows:

> When you have extended your hands and taken the body, bow, and put your hands before your face, and worship the living body whom you hold. Then speak with him in a low voice, and with your gaze resting upon him say to him: "I carry you, living God who is incarnate in the bread, and I embrace you in my palms, Lord of the worlds whom no world has contained. You have circumscribed yourself in a fiery coal with a fleshly palm — you, Lord, who with your palm measured out the dust of the earth. You are holy, God incarnate in my hands in a fiery coal which is a body. See, I hold you, although there is nothing that contains you; a bodily hand embraces you, Lord of natures whom a fleshly womb embraced. Within a womb you became a circumscribed body, and now within a hand you appear to me as a small morsel.
>
> "As you have made me worthy to approach you and receive you — and see, my hands embrace you confidently — make me worthy, Lord, to eat you in a holy manner and to taste the food of your body as a taste of your life. Instead of the stomach, the body's member, may the womb of my intellect and the hand of my mind receive you. May you be conceived in me as [you were] in the womb of the Virgin. There you appeared as an infant,

---

[90] ST 145:569-581; A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933) 110-114.

[91] Cody, "Philoxenus," 68. On Mabbug see G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, 2 vols. I: *Patriarchatus Constantinopolitanus;* II: *Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus* (Padua 1988) II, 783, no. 73.1.17.

[92] A. de Halleux, *Philoxène de Mabbug: sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain 1963) 296; Cody, "Philoxenus," 59.

and your hidden self was revealed in the world as corporeal fruit; may you also appear in me here and be revealed from me in fruits that are spiritual works and just labors pleasing to your will.

"And by your food may my desires be killed, and by the drinking of your cup may my passions be quenched. And instead of the members of my body, may my thoughts receive strength from the nourishment of your body. Like the manifest members of my body, may my hidden thoughts be engaged in exercise and in running and in works according to your living commands and your spiritual laws. From the food of your body and the drinking of your blood may I wax strong inwardly, and excel outwardly, and run diligently, and attain to the full stature of an interior human being. May I become a perfect man, mature in the intelligence [residing in] all [my] spiritual members, my head being crowned with the crown of perfection of all of [my] behavior. May I be a royal diadem in your hands, as you promised me (cf. Is 62:3), O hidden God whose manifestness I embrace in the perfection of your body."[93]

I have quoted this remarkable text at length, for it is one of the earliest extensive witnesses to the tendency in early Syriac Christianity to address the eucharistic Christ in prayer directly. Ephrem is the earliest witness I know to this type of piety,[94] later to become so common in second-millennium devotion in East and West. These texts should force us, perhaps, to nuance somewhat the common belief that in early times the eucharist was indeed revered — the texts adduced here make that abundantly clear — but more as a sacred object than as a person to whom one would pray.[95] Such devotional prayers addressed to the eucharistic Christ do not appear in the West, apparently, until the Middle Ages.[96]

3. *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi (5th c.):*

The 5th c. *Testamentum Domini* I, 23, also gives a prayer to be recited while the communicant is holding the Sacred Body in the hand,

[93] Cody, "Philoxenus," 62-64.

[94] *Hymni de fide* 85.8 (= *De margarita* 5.8), E. Beck (ed.), *Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154-155 = SS 73-74, Louvain 1955) Syriac text 261, version 222; Cody, "Philoxenus," 65; P. Yousif, *L'eucharistie chez Saint Éphrem de Nisibe* (OCA 224, Rome 1984) 303-4.

[95] A summary of this view, with bibliography, is found in J. C. McGowan, *Concelebration, Sign of the Unity of the Church* (New York 1964) 13-16.

[96] N. Mitchell, *Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist outside Mass* (New York 1982) 105-6.

but the prayer, an obvious gloss on the Our Father, is addressed to the Trinity, not to the eucharistic Christ:

> Holy, holy, holy! Ineffable Trinity, let me receive this body unto life, not unto condemnation, and let me produce fruits that please you, so that by being found pleasing to you I may live in you, following your precepts, and may boldly call you "father," calling to myself your kingdom and your will. Hallowed be your name in me Lord. For you are strong and glorious, and to you be glory forever. Amen.[97]

IV. In the Byzantine Rite

In the communion ritual of the Byzantine eucharistic formularies (CHR/BAS), such communion prayers and troparia, mostly penitential *apologiae*, make their first appearance in early mss of the Byzantine liturgical periphery, beginning with the sole precommunion prayer no. **6**: *O our God, remit, absolve, forgive,* which appears in three 10th c. Italo-Greek mss: CHR of the Uspenskij Euchology, *St. Petersburg Gr. 226* (f. 28r),[98] CHR of *Grottaferrata Γβ IV* (f. 26r);[99] and the Liturgy of St. Peter of 10th c. *Grottaferrata Γβ VII.*[100]

This is the first step in the later development of the clergy communion ritual, long before any of the formulas of approaching/receiving/administering the sacrament enter the euchology text (see section C below). And this first step appears not in Constantinople but in the Byzantine liturgical periphery, where we see the Byzantine eucharistic formularies most subject to "orientalisms" via the introduction of liturgical material from the non-Constantinopolitan Orthodox liturgical traditions of the Middle East, a phenomenon already demonstrated in myriad ways by competent authorities in the field like Jacob, Parenti, Velkovska, Froyshov...[101]

---

[97] Rahmani 46-47; trans. Cody, "Philoxenus," 60 note 9.

[98] Koumarianos §57; Orlov 402; KS 294; Jacob, "Uspenski," 185 §39.

[99] Parenti, Gb IV, §53; cf. Jacob, *Formulaire* 182.

[100] Passarelli §332; H. W. Codrington, *The Liturgy of St. Peter* (LQF 30, Münster 1936) 136.

[101] I note several examples in Taft, *Precommunion* 81, 164, 205-8, 250ff, 292, 352-57, 386ff, 392-98. See most recently Parenti, "La frazione"; P. Géhin, S. Froyshov, "Nouvelles découvertes sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs," REB 58 (2000) 167-184, here 175-82 *passim*, cf. 176-77 note 36. I am indebted to S. Froyshov for sending me an offprint of this precious study, with full

1. *Origins Outside the Clergy Communion Ritual:*

Where did these communion prayers originate? Already in the 9th century, as documented in the recently discovered rolls from Sinai — e.g., *Sinai MΓ 81* and *MΓ 86*[102] — we see such prayers before and after communion in collections *apart from the eucharistic formularies themselves*. In the same 9th century, and still in Palestine, we then see such prayers enter the eucharistic formulary of the earliest ms of JAS, the roll *Vatican Gr. 2282*.[103]

Though one is always tempted to attribute such multiplications of formulas to monastic influence, anthologies of communion prayers such as we now find in the already mentioned (section B.I.1 above) *Office of Holy Communion*,[104] make their appearance as early as the clearly "cathedral" euchology of *Paris Coislin 213* (AD 1027),[105] copied for Strategios, a chaplain of the Great Church. This ms has on ff. 84^v-87^v two lengthy devotional prayers before communion: Εὐχὴ προσφερομένη τῷ καιρῷ τῆς μεταλήψεως τῶν θείων μυστηρίων ("Prayer Offered at the Time of Communicating in the Divine Mysteries," ff. 84^v-86^r) and Εὐχὴ ἑτέρα τῆς ἁγίας κοινωνίας ("Another Holy Communion Prayer," ff. 86^r-87^r) that is today's prayer no. **5**, and one prayer after communion: Εὐχὴ μετὰ τὴν μετάληψιν τῆς ἁγίας κοινωνίας ("Prayer after the Reception of Holy Communion," ff. 86^r-87^v). But these prayers, though found here in a euchology ms, are not interpolated into the communion ritual of the Divine Liturgy, which the Strategios ms does not, in fact, contain.[106] They are found, rather, in a heterogeous anthology of occasional prayers sandwiched between the Order (Τάξις) for the Consecration of a Church and a series of three κόλλυβα[107] prayers, two in memory of a saint, one in memory of the

---

related bibliography on these new finds and the way in which they have been handled by their keepers, and illuminating what work has already been done on these mss, but also adumbrating the enormous task remaining (p. 182).

[102] Géhin-Froyshov, "Nouvelles découvertes" (previous note) 177-78.

[103] PO 26.2:234.

[104] HR (1937) 935-66, here 960.

[105] Duncan 129-34; Dmitrievskij II, 1012.

[106] Duncan vii.

[107] "Boiled wheat," a term also employed, as here, for the special cakes made from boiled wheat, dried raisins, sugar, etc., used in services commemorating the dead. See F. R. Trombley, A. Kazhdan, "Kollyba," ODB 2:1137-38.

departed, two incense prayers, eight further prayers for the departed, etc.[108]

The Strategios euchology was copied for *private use*, as Parenti has emphasized in his theory of the evolution being described here.[109] Indeed, the colophon of the ms itself (f. 211^{r}) betrays the private nature of this euchology:

> This euchology book was written and finished in the month of August, the 10th Indiction, in 6535 [= AD 1027], and was acquired by Strategios, presbyter of the Great Church and of its patriarchal chapels (εὐκτηρίων). It contains every service and order exactly as indicated in the Table of Contents at the beginning, except for the Liturgies of St. Basil and of Chrysostom, of the Tritoekte [Lenten Terce-sext],[110] and of the Presanctified, according to the wish of the purchaser and owner, because those things are found in the kontakia [liturgical scrolls] with which one celebrates, and in another book he has the prayers of the antiphons of the Psalter as in the psalmody of the Great Church, to the number of seventy-four, and the eight prayers of the Odes, and various other prayers recited at different times, before going to bed, after rising, *for communion*, for confession, unto the good of the soul and for compunction, and the rest, fifty-four in all, and a selection of diverse texts on the Holy Trinity. These things, then, are not written here.[111]

This colophon shows that collections of devotional prayers to be recited privately before and after communion were initially in vogue *as private prayers apart from the liturgical text* — just as today such separate collections of pre- and postcommunion prayers continue to be a standard component of modern Hieratika[112] and Horologia.[113] We see such anthologies of occasional prayers not only in the Constantinopolitan ms of Strategios, on ff. 249^{v}-251^{v} of the Horologion appended to the Psalter of *Harvard University Houghton Library Ms. Greek 3* (AD 1105),[114] but also in Italo-Greek mss like the 11th c. *Grot-*

---

[108] Duncan xi, 128-136ff.

[109] Private communication of the results of research in progress. I am indebted to Prof. Parenti for so generously sharing with me his as yet unpublished material and discussing with me his conclusions.

[110] On this Lenten Hour of the old cathedral rite of Constantinople, see Mateos, *Typicon* (note 26 above) II, 323; M. Arranz, "Les prières prebytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 43 (1977)70-93, 336-354.

[111] Translated from Duncan vii.

[112] Hieratikon (Rome 1950) 161-65; Hieratikon (Athens 1951) 107-8, 173-86.

[113] HR (1937) 935-66.

[114] On this ms see below at note 134.

taferrata Ba VII, an anthology of ascetical and patristic texts written probably at the Monastery of Saints Elia and Anastasio of Carbone, which gives (f. 237^{r}) the second communion prayer of Strategios, "Lord I am not worthy..." — today's formula no. **5** — among a jumble of other private devotional prayers for the hours of the day and night, addressed to Christ or the Theotokos.[115] The 12th c. Italo-Greek euchology *Vatican Gr. 1552,* another liturgical ms without the texts of the eucharistic liturgies, has a variant of today's prayer no. **1**.[116] And Notre Dame student Deacon Stefanos Alexopoulos recently drew my attention to a liturgical roll, the *Rotulus Dedhamensis,* also estimated to be ca. 12th c., that has ten communion prayers, almost all of them familiar to us from the sources already cited. This roll, located in a private collection in Dedham, Massachusetts (USA), is being studied and edited by Alexopoulos and Prof. Anniewes van den Hoek of Harvard Divinity School.

While the tradition of such anthologies of precommunion prayers continues to develop outside the text of the eucharistic formularies of BAS/CHR/PRES, eventually coalescing into the already mentioned *Office of Holy Communion* (section B.I.1 above), by the 12th century these prayers had begun to enter the euchologies that also contain the eucharistic formularies of CHR and/or BAS — but they are not yet integrated into the communion ritual itself. We see this first in *Oxford Bodleian E.5.13* (*post* 1132), a ms from Messina in the style of Rossano, where we find not in the text of the eucharistic formularies of CHR (ff. 6^{r}-24^{r}), BAS (ff. 24^{r}-37^{v}), or PRES (ff. 37^{v}-44^{v}),[117] but much later in the ms (f. 164^{r}), among a variety of other prayers, a precommunion formula with an incipit similar to today's no. **1**, though the text is in fact different.

[115] R. A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano* (Grottaferrata 1883) 69. I owe these references to S. Parenti.

[116] A. Jacob, "Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E.5.13," *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 50 (1980) 183-346, here 343.

[117] *Ibid.* 298-309.

Εὐχὴ ὅταν ἐν τῷ στόματι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ μέλλ(η) λαμβάνειν. Πιστεύω, Κύριε, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, καὶ βοήθει μου (ms: μοι) τῇ ἀπιστίᾳ καὶ συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον, ἀμήν.[118]

Prayer when about to receive in the mouth the Body of Christ. I believe, Lord, that you are the Christ, the Son of the living God, who takes away the sin of the world, and cures me of unbelief: forgive me all faults both deliberate and indeliberate, amen.

A penultimate step in this evolution is first witnessed in the Salento Peninsula, in the "Euchology of the Great Church of Otranto," *Ottoboni Gr. 344* (AD 1177), where one finds inserted between CHR and BAS (ff. 134v-135) three penitential communion prayers, Κύριε παντοκράτορ..., Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν..., Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον...,[119] whereas in the communion ritual of the eucharistic formularies themselves there are as yet no such prayers.

Finally, such devotional prayers creep one by one into the communion ritual of the liturgical formulary itself. This was perhaps inevitable. The later sharp distinction between "private devotions" and "liturgical prayer" was foreign to Late Antiquity and the Middle Ages (and remains foreign to the Christian East even today). This is not because eastern Christians have no devotions of the more private sort, but because in the East these tend to become codified in the liturgical books themselves, thereby achieving canonization as part of the official prayer of the Church.[120] The above mentioned *Office of Holy Communion* (see sections B.I.1-2), as well as Marian devotions like the Akathistos (ἀκάθιστος, **акáфистъ**) and the monastic *Office of the Exaltation of the Panagia*,[121] plus occasional services (ἀκολουθία,

---

[118] Ed. Jacob, *ibid.* 343, §42. Jacob notes that the prayer is also found in the 12th c. *Vatican Gr. 1552*, on which see section B.IV.1 above.

[119] All edited by Arranz, "Sacrements" II.2:327-29.

[120] See P. de Meester, *Liturgia bizantina*, Libro II, Parte VI: *Rituale-benedizionale bizantino* (Rome 1929), for details on many of these occasional services currently in use.

[121] *Ibid.* 345-49, 496. This rite, found in Goar 680, HR 466-68, *Ὡρολόγιον τὸ μέγα* (Athens 1952) 130-34, is described by Symeon of Thessalonika, *De sacra precatione* 359, PG 155:665-69. The only study dedicated to this service, J. J. Yiannias, "The Elevation of the Panaghia," DOP 26 (1972) 225-236, esp. 229-30, 233, is less than adequate, and must be used with caution. Cf. also E. A. von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche* (TU 29.2b,

молéбенъ) of every sort, requiems (παράστασις, μνημόσυνον, паннихи́да, парастáс) in memory of the dead, etc., are all of this same genre — as are the communion formulas in question here.

Once these communion formulas begin to be included in the euchology text of the communion rite, their swift development into the long list of formulas I give above in sections B.I-II (and the list is far from complete), most of them troparia, reflects the same excessive growth we see in the medieval development of formulas at the deposition of the gifts following the Great Entrance and in the Elevation ritual before the primitive communion call, "The holy things for the holy!"[122] What I said a generation ago is, I believe, *mutatis mutandis,* equally applicable here:

> It would probably be impossible — and would certainly be useless — to attempt to separate all this matter into various "traditions." Even in one and the same codex ... CHR and BAS present variant practices, and this in secondary matters having nothing about them peculiar to one or the other liturgy. Hence both geographically and chronologically no consistent patterns seem to emerge.[123]

With respect to our present material, the communion formulas, I would wish to modify only that final assertion. For here we do see a certain geographical and chronological pattern at least in the early euchology mss. The development of the clergy communion ritual via the interpolation of pre- and postcommunion prayers and troparia into the actual text of the Divine Liturgy begins in the 10th c. mss of S. Italy independently of the Constantinopolitan formularies. I shall review briefly how this history begins. But it was never uniform, as is evident from differences even between CHR and BAS in the same ms.[124] That this evolution has not yet ended is equally clear from a glance at the ongoing variety in contemporary printed editions of the liturgy.

Leipzig 1905) 57ff; G. Winkler, "Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung," I, OCP 36 (1970) 301-336, here, 330-31.

122 Taft, *Great Entrance* 220-56; id., *Precommunion* 254-56.

123 Taft, *Great Entrance* 250.

124 E.g., 11/12th c. *Sinai Gr. 961* (see section B.IV.3 below); 15/16th c. *Jerusalem Sabas 382,* CHR f. 36^{r-v}, BAS ff. 59^{v}-60^{r}.

2. *Communion Prayers First Appear in the Ancient Italian Recension of CHR:*

The initial interpolation of communion formulas into the BAS/CHR communion ritual itself is entirely an Italo-Greek affair, with the Constantinopolitan communion ritual retaining its pristine simplicity until later.[125]

a. No. 6: Ὁ θεὸς ἡμῶν, ἄνες, ἄφες, συγχώρησον.

The first formula to be interpolated into the euchology text of the clergy communion ritual is prayer no. **6**: *O our God, remit, absolve, forgive,* found in the Roman recension of the Hieratikon (paragraph **§5** in the text above, section A) as well as in the 1526 editio princeps. It appears, with notable variants (different incipit, different doxology, body of the text considerably expanded, etc.), in such 10th c. Italo-Greek texts as CHR of the Uspenskij Euchology, *St. Petersburg Gr. 226;*[126] *Grottaferrata Γβ IV* (f. 26ʳ);[127] and, in the redaction closest to the Uspenskij text,[128] the Liturgy of St. Peter of 10th c. *Grottaferrata Γβ VII.*[129]

This absolution petition first appears in the Orthodox eucharist as a penitential prayer appended to the anaphora in the earliest ms of Greek JAS, the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282,* which gives only its incipit.[130] From hagiopolite JAS, its probable point of origin, redactions of the prayer or at least its incipit rapidly acquired a flourishing afterlife both in Greek and in translation. It is also found in the Byzantine Typika office,[131] a monastic presanctified communion service of Palestinian origin too. The oldest hitherto discovered ms of this office is the 9th c. Palestinian Horologion codex *Sinai Gr. 863* edited by Mateos,[132] though this absolution prayer is not in the Typika of that

---

[125] Taft, *Precommunion* 205, and section B.III.5 below.

[126] Orlov 402; KS 294; Jacob, "Uspenski," 185 §39.

[127] Parenti, Gb IV, §53; cf. Jacob, *Formulaire* 182.

[128] Jacob, *Formulaire* 161 note 38.

[129] Passarelli §332; Codrington, *Peter* (note 100 above) 136.

[130] PO 26.2:222.2-3 and apparatus.

[131] HR 83; HR (1937) 187.

[132] J. Mateos, "Un Horologion inédite de S. Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IXᵉ siècle)," *Mélanges Eugène Tisserant* III: *Orient chrétien* (ST 233, Vatican 1964) 47-76, here 54-55.

ms nor, indeed, of even some later ones, especially the Italo-Greek Horologia mss.[133] The only other ms I have seen thus far that indicates the Typika as a still operative communion service is the Horologion appended to the Psalter of *Harvard University Houghton Library Ms. Greek 3* (AD 1105). This ms presents a structurally more developed Typika office (ff. 247v-248v) to which is appended, after Ps 33:9, a short communion service. It opens with this rubric: Πρὸ τῆς τῶν θείων καὶ ἁγίων μυστηρίων μεταλήψεως, and concludes: "... and the prayer which is said in unison to Ps 50 and whichever is prescribed (... καὶ εὐχὴ ἡ τῷ πεντηκοστῷ συνᾴδουσα ἥτις καὶ προγέγραπται)."[134] This rubric seems to leave the way open for other communion prayers, and in fact the ms gives a collection of them separately on ff. 249v-251v, including, *inter alia*, **5**, **6**.

The incipit of prayer **6** also forms part of one of the "kneeling prayers" of Byzantine Pentecost Vespers,[135] and a more developed variant redaction of it comprises the fifth prayer attributed to Chrysostom in the *Office of Holy Communion* in the Byzantine Horologion.[136] Beyond Byzantium, it made its way into Syriac JAS,[137] Georgian JAS,[138] Greek[139] and Coptic Gregory,[140] Coptic Cyril,[141] the Syriac anaphoras of Timothy of Alexandria,[142] of Patriarch Johannan I,[143] of

[133] E.g., *Erlangen A2* (AD 1025), according to S. Parenti. Mateos, "Horologion" (previous note) 65, believed the prayer was part of the office at the time of *Sinai Gr. 863*, but offered no evidence.

[134] I owe this transcription and all information on this source to Prof. Jeffrey C. Anderson of George Washington University, Washington, DC, who discovered this Horologion text, brought it to my attention, and is editing it for eventual publication.

[135] HR 389.

[136] HR (1937) 952-53.

[137] Ed. O. Heiming, AS II.2:168.8-10/169.10-13; A. Rücker (ed.), *Die Jakobosanaphora nach der Rezension des J'a'qôb(h) von Edessa mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben* (Liturgiegeschichtliche Quellen 4, Münster 1923) 44-45 = PE 275.

[138] M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae antiquiores* (CSCO 122-123, Scriptores Iberici 1-2, ser. I, vol. 1, Louvain 1950) I, 17.

[139] A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (LQF 65, Münster 1984) 48.392 = PE 372.

[140] E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie* (Berliner byzantinische Arbeiten 8, Berlin 1957) 60-61.315-318.

[141] Brightman 178.31ff = PE 138.

[142] Ed. A. Rücker, AS I.1:40.4-6/41.3-5, cf. 22-23.8-9. On the relatedness of all these texts, which is not our concern here, see H. Engberding, "Das Verhältnhis der

Celestine of Rome,[144] etc. L. Ligier, in his still unsurpassed study of penance and eucharist in the East, comments on its significance in that anaphoral context.[145]

The longer redaction of the prayer is still found in the textus receptus of the Typika office, and Jacob[146] has used the variant texts of the prayer to show the core of its first half (Ἄνες, ἄφες, καὶ συγχώρησόν μοι τὰ παραπτώματα τὰ ἑκούσια, τὰ ἀκούσια, τὰ ἐν γνώσει καὶ τὰ ἐν ἀγνοίᾳ, εἴτε ἐν λόγῳ εἴτε ἐν ἔργῳ, εἴτε ἐν ἐνθυμήσει καὶ ὅσα ἐν βίῳ ἔπραξα ὁ δοῦλός σου), minus the prefixed incipit (Ὁ θεὸς ἱλάσθητί μου τῷ ἁμαρτωλῷ, δέσποτα Κύριε, καὶ ἄνες...), to have been an independent prayer originating in the anaphoral exclamation at the end of the anaphora of JAS.[147]

Arranz, who has examined this prayer in his detailed studies of Byzantine penitential prayers,[148] calls this formula "une prière périphérique très populaire"[149] — i.e., a non-Constantinopolitan prayer of absolution from the Byzantine liturgical periphery, found in some very ancient 10/11th c. Byzantine Greek rituals from S. Italy.[150] Byzantine liturgical mss and printed books employed it in a variety of ways as a prayer before or after confession, and later mss have it as an isolated prayer of absolution before communion.[151] In today's Greek Orthodox usage, in which confessors customarily give absolution only after the penitents have completed their assigned penance, it is customary for the presider at the Sunday Divine Liturgy to say this prayer, before bringing out the chalice for communion, over those who, having confessed their sins and fulfilled their penance, intend to communicate.

---

syrischen Timotheusanaphora zur koptischen Cyrillusliturgie," OC 42 (1958) 55-67, esp. 60-61.

143 H. Fuchs (ed.), *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannàn I.* (LQF 9, Münster 1926) 40-41.

144 Ed. H. W. Codrington, AS II.3:264-65.

145 L. Ligier, "Pénitence et eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et de rites," OCP 29 (1963) 5-78, esp. 16-17, 34, 37.

146 Jacob, *Formulaire* 157-60.

147 PO 26.2:222.2-3 and apparatus; cf. above at note 130.

148 Arranz, "Sacrements" II.2.1, 102-19; II.2.2, 316-19.

149 *Ibid.* II.2.1, 102.

150 *Ibid.* 104.

151 See the detailed commentary, *ibid.* 104-8.

There is nothing like this prayer in the early Constantinopolitan communion ritual, so apparently we are faced once again with an "orientalism" in mss of the periphery. Where the second half of the text comes from is not known,[152] but its thrust and vocabulary are stereotypical of this genre of prayer. From the 10th century on the prayer is found with relative consistency in the Byzantine euchology mss, spreading from the Siculo-Calabrian sources to Otranto,[153] and ultimately winning its place in the early diataxeis and thereby in the broader tradition. As late as the early 14th century, some mss like *Vatican Gr. 1228* (*ante* 1320[154]) from the vicinity of Salento continue to give only this formula in the precommunion.[155]

b. **No. 11:** Ἅγιε τῶν ἁγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν/**(no. 6)** Ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἄνες, ἄφες, συγχώρησον/**(no. 10)** Μή μοι <δῷς> εἰς κρίμα.

In addition to prayer no. **6**, recited before communion in the sacred bread, early Italo-Greek codices of the ancient recension of CHR like the 10th c. *Grottaferrata Γβ IV* (f. 26^{r-v}) give two other prayers, the first, a variant of no. **10**, between the bread and the cup, and the third, no. **11**, after the priest's communion in the cup.

No. **11** from *Grottaferrata Γβ IV* (f. 26^{r-v}) reads as follows:

Καὶ μετὰ τὸ κοινωνῆσαι τὸν ἱερέα, λέγει εὐχὴν τῆς ἁγίας κοινωνίας. Ἅγιε τῶν ἁγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μόνος ἅγιος, καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ συνειδήσει ἀγαθῇ ἀξίωσόν με τυχεῖν τῶν μυστηρίων σου. Ὅτι εὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ.[156]

And after the priest has communicated, he reads the Prayer of the Holy Communion: "O Holy of Holies, our God the only holy one, and who dwells in the Holy [of Holies], make me worthy with a clean heart and good conscience to receive your mysteries. For blessed and glorified is your all-holy and magnificent name, of the Father and of the [Son and of the Holy Spirit. Amen!].

---

152 Jacob, *Formulaire* 160-61, indicates a parallel from JAS, PO 26.2:232.19-21.

153 Engdahl 30-31; Jacob, "Otrante," 104.

154 Jacob, "Épidémies," 96; id., "Lettre," 162-63.

155 KS 142.

156 See Parenti, Gb IV, §55.

The incipit is from the Italo-Greek Trisagion Prayer of the old Italian recension of CHR, found in the same *Grottaferrata Γβ IV* (f. 18^{v}-19^{r})[157] as well as in other mss of the same recension of CHR like 8th c. *Barberini Gr. 336,*[158] 10th c. *Grottaferrata Γβ VII*[159] and *St. Petersburg Gr. 226,*[160] and 11th c. *Messina Gr. 160* (f. 40^{v}). This Trisagion Prayer incipit also serves to open other communion prayers in S. Italian mss.[161] The rest of the prayer derives from the second half of the Proskomide Prayer of CHR.[162]

Though one of the earliest communion prayers, this text was short-lived, as Jacob notes: "This hybrid formula, ill-suited to the purpose it was supposed to fill, does not seem to have had further success. We have not encountered it in any of the later euchologies we have been able to examine."[163] Its incipit may have been more tenacious, however, if this formula is in fact the source of the Ἅγιε τῶν ἁγίων incipit prefixed to communion prayer no. **6** (Ὁ θεὸς ἡμῶν, ἄνες, ἄφες) in several later Italian mss.[164]

The same trio, but in the order **11, 6**, then **10** after the clergy communion, is found in another ms of the same redaction from Campania, *Messina Gr. 160* (ff. 40^{v}-41^{v}) from the second half of the 11th c. (no. **10** has prefixed the incipit given in brackets below in the next section, B.IV.2.c).

c. **No. 10:** <*Messina Gr. 160* (f. 41^{v}) add. Ὁ ὢν δέσποτα> μή μοι δῷς ταῦτα τὰ ἅγια εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα, ἀλλ' εἰς κάθαρσιν σαρκὸς καὶ πνεύματος. Ἀμήν.[165]

This formula, in widely variant redactions, will appear frequently

[157] Jacob, *Formulaire* 182-83; Parenti, Gb IV, §35.9-10.

[158] Parenti-Velkovska §25; Brightman 313.4-314.10 (right col.); Jacob, *Formulaire* 93-104.

[159] Passarelli §8; Jacob, *Formulaire* 203.

[160] Koumarianos §33; KS 286; cf. Jacob, "Uspenski," 183 §23; id., *Formulaire* 152-57.

[161] Jacob, *Formulaire* 183 note 18, 203.

[162] *Ibid.* 183; text Brightman 319.17-23.

[163] Jacob, *Formulaire* 183

[164] The 15/16th c. *Vat. Gr. 2012,* 16th c. *Vatican Gr. 1949*, *Barberini Gr. 389* (AD 1509) and *Barberini Gr. 371*: Jacob, *Formulaire* 203, 429, 433.

[165] Parenti, Gb IV, §54; cf. Jacob, *Formulaire* 191.

thereafter in the mss either alone[166] or with one[167] or two[168] or a whole series of accompanying formulas (see sections B.V.1, 3-5, 7-11 below).[169]

3. *Later Italo-Greek Manuscripts:*

Though prayer no. **6** (Ὁ θεὸς ἡμῶν, ἄνες, ἄφες) is found in combination with others in Italo-Greek mss since the 10/11th centuries (see above, sections B.II no. **18** and B.IV.2.a), especially with no. **10** (Μή μοι δῷς) in the 10th c. *Grottaferrata Γβ IV* and later 12/13th c. mss,[170] one can still find Italo-Greek sources like the North-Calabrian codex *Grottaferrata Zδ II* from AD 1090 (ff. 76v-77r), and the 12/13th c. roll *Vallicelliana 112 (g 70),* seemingly from the Salento,[171] with no communion prayers whatever. Others like CHR of 13th c. *Ambros. Gr. 709* (f. 95r-v) give only no. **6**, and Otrantan CHR in the 13th c. codex *Karlsruhe EM 6* and the 1174/78-1198 Otrantan revision of Tuscan's version in the same ms, maintain the precedence of prayer no. **6** over the later ones via a rubric instructing the priest, if celebrating without concelebrating priests and deacons, to say only this prayer and then receive communion — presumably without reciting the additional formulas already found in the Otrantan redaction[172] (see sections B.IV.6 and B.V.3 below).

While some 12th c. Calabrian sources like *Vatican Gr. 1811* (AD 1147) continue to give only the two earliest Italo-Greek precommunion formulas, nos. **6** and **10** (f. 87r), and *Vatican Gr. 1863* (AD 1154-1189[173]) does not even have the pristine and by then well-established no. **6** (Ὁ θεὸς ἡμῶν, ἄνες, ἄφες),[174] several other 12th c. Calabrian mss

166 BAS in 12th c. *Barberini Gr. 329* (f. 8v).

167 *Vat. Gr. 1811*, AD 1147 (f. 87r), preceded by no. **6**.

168 The 11th c. *Grottaferrata Γβ XVA:* nos. **13** (added in upper margin), **18, 6, 10** (f. 11r-v).

169 TL 140 apparatus.

170 Jacob, *Formulaire* 401.

171 Thus Jacob, "Rouleaux grecs," 90, though Parenti, "La frazione," 208-10, has recently expressed reserve apropos of this Salentan provenance.

172 *Ibid.*

173 See M. Re, "Precisazione sulla datazione del Vat. gr. 1863," *Biblos* 45 (1996) 45-47 (I owe this reference to S. Parenti).

174 Jacob, *Formulaire* 417, cf. 413.

show even more development: *Vatican Gr. 1554* and *2005* (AD 1194/5) have prayer no. **6** followed by several troparia and brief formulas (section B.V.1 below), not unlike what one finds later in Otrantan sources like 13th c. *Karlsruhe EM 6* (section B.V.3 below) and 15th c. *Borgia Gr. 7*.[175]

One final example: CHR of *Vatican Gr. 1978* (f. 29^{r-v}), copied at Rome in the 1470's by John Rhosos of Crete, has the priest take the sacred bread in his hand with a communion formula (see section B.V.7 below), and bowing his head, say **1, 4, 27**. Then he stands up straight and says a variant of **10**.[176]

4. *Palestine:*

Beyond Italy, one of the earliest witnesses to any formula in the clergy communion ritual is found in a source of the Byzantine periphery, Arabic CHR, an 11th c. formulary from a ms dated AD 1260,[177] which gives a variant redaction with different incipit of no. **14**, a penitential prayer found in mss of Greek JAS from the earliest, the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282*.[178] Though common in mss of Greek JAS, I have not found this formula elsewhere in CHR. Here is a translation of the Arabic CHR redaction of the prayer:

> *Then the priest says secretly:* I have sinned, Lord, against heaven, against earth, and against you. I am not worthy to raise my eyes and look to the heavenly heights because of the great number of my faults and my transgressions. However, Lord, according to the abundance of your mercy and your tenderness, send down upon me the grace from on high, sanctify my soul, my spirit, and my body, give me sentiments of humility, so that I might be purified to receive your Holy Body and your Precious Blood for the remission of my sins and my faults. For you are a compassionate one, full of pity and great in mercy, and to you belongs the power and the goodness and the glory forever. Amen.[179]

In the Greek formularies, BAS of the12/13th c. roll *Sinai Gr. 1020* gives only the traditional Τοῦ δείπνου (**4**), whereas BAS (but not CHR:

---

[175] *Ibid.* 378, 406, 412-13.

[176] Information from S. Parenti.

[177] On this source and its date, see Jacob, *Formulaire* 297-300.

[178] PO 26.2:232:17-21. Cf. Jacob, *Formulaire* 269.

[179] Bacha (note 52 above) 468.

cf. f. 26^{v}) of the 11/12th c. codex *Sinai Gr. 961*, probably of Palestinian or Sinaitic provenance,[180] appends no. **19**, comprising these Σῶμα ejaculations, to the communion of the priest:

Καὶ μεταδιδοὺς ἐπιφθέγγεται· Σῶμα τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Σῶμα τοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντος καὶ οὐ ποιηθέντος. Σῶμα τοῦ ὑπὸ τῶν προφητῶν κηρυχθέντος. Σῶμα Δεσπότου τῶν ἀγγέλων.[181]

And giving [communion], he says: Body of our great God and Savior Jesus Christ. Body of the one born of the Father and not made. Body of the one announced by the prophets. Body of the master of the angels.

This text seems to be a hapax in the Byzantine clergy communion ritual. I have not found its source, though similar Σῶμα ejaculations, like the paschal koinonikon, also used as a precommunion formula in 13th c. *British Library Harl. 5561* (f. 17^{r-v} — see section B.V.3 below), are found in the 10th c. Italo-Greek codex *Grottaferrata Γβ VII* (f. 53^{v}), entitled "Εὐχὴ τῆς ἁγίας ε´, ὅταν μεταδίδῃ ὁ ἱερεὺς τῷ λαῷ (Prayer for Holy Thursday When the Priest Gives Communion to the People)."[182]

Most of the over two dozen Sinai mss I have been able to examine in microfilm, even very late ones with relative detail, are silent when it comes to communion prayers.[183] Two late exceptions are 16th c. *Jerusalem Sabas 53* (AD 1577/8), which has only no. **23** (f. 34^{v}), and *Sinai Gr. 1919* (AD 1564), which gives nos. **1, 4, 5, 10** (ff. 52^{v}-53^{v}). Those few other mss that give formulas do not depart from the most common ones, nos. **1, 4, 10**. These mss include BAS in the 12/13th c. roll *Sinai Gr. 1020:* no. **4**;[184] the 14/15th c. redaction of Philotheus' diataxis in *Sinai Gr. 2046:* nos. **1, 4, 10** (f. 23^{r-v}); 16th c. *Sinai Gr. 2017* (AD 1570): nos. **4, 1** (f. 37^{r}); *Sinai Gr. 2045* (AD 1572): **4** three times, **1, 4** once again, **10** (f. 32^{r}).

---

[180] Jacob, *Formulaire* 228.

[181] Dmitrievskij II, 76.

[182] Passarelli §141; ed. Borgia, *Frammenti eucaristici* 53-54; id., "Frammenti liturgici" (note 58 above) 346-47.

[183] E.g., 11th c. *Sinai Gr. 958, 959;* 11/12th c. *Sinai Gr. 961* (CHR), *962;* 12th c. *Sinai Gr. 973* (AD 1153); 12/13th c. *Sinai Gr. 1036;* 13th c. *Sinai Gr. 966, 1037;* 15th c. *Sinai Gr. 968* (AD 1426); 16th c. *Sinai Gr. 2037;* 17th c. *Sinai Gr. 1046* (AD 1654), *1047* (AD 1685), *1049* (ca. AD 1650).

[184] Dmitrievskij II, 145.

5. *"Ad multos annos!" at Communion in Medieval Usage:*

Meanwhile, other mss that retain a primitive sobriety with respect to the precommunion *apologiae* are developing other strains of creativity. S. Parenti has drawn my attention to this rubric following the commixture in BAS (f. 63ᵛ) of 11/12th c. *Grottaferrata Γβ XXB:*

Εἶτα ὁ διάκονος· Ἀμήν, εἰς πολλὰ ἔτι, δέσποτα. *Εἶθ' οὕτως μεταλαμβάνει ὁ ἱερεὺς καὶ μεταδίδει καὶ τῷ διακόνῳ.*[185]	*The deacon [says]:* Amen! For many years, master! *And forthwith the priest receives communion and gives it also to the deacon.*

The initially (and generally still) conservative Slavonic tradition shows an analogous initiative. As early as the 12th c. some Slavonic mss have the concelebrating priests and deacons approach the presiding celebrant and say:

мно́га лѣ́та ѡ҆́тче, бо́гꙋ свѧтꙋ́ю, и чистꙋ́ю, и҆ честнꙋ́ю тво́ю моли́твꙋ на́мъ, на мно́га лтѣ́тъ [sic], **честнъıй ѡ҆́тче.**	[*Concelebrants:*] For many years, Father! To the Holy God [offer] for us too your pure and honorable prayers!. For many years, Reverend Father!
кꙋ́пно съ жи́вотомъ ва́шимъ.	[*Priest:*] The same be with your life!
а҆ми́нь.[186]	[*Concelebrants:*] Amen!

Then the presider breaks the consecrated Lamb, saying, in a reference to the Emmaus scene of Lk 24:30, 35: "In the breaking of the bread the disciples recognized their Lord."[187]

6. *The 13th-Century Otrantan Sources:*

An analogous development is reflected in the Otrantan sources, for long more responsive to Constantinopolitan liturgical leadership than the rest of S. Italy,[188] and resistant to such Siculo-Calabrian innovations as the precommunion formulas. Whereas Nicholas of Otranto's version of BAS (AD 1174/78-1198) retains the sobriety of

---

185 Parenti, "La frazione," 227, with facsimile of the ms.

186 Petrovskij, "Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de s. Jean Chrysostome," in *XPYCOCTOMIKA* 869.

187 I give the Slavonic text of this fraction formula in Taft, *Precommunion* 358-59.

188 See Jacob, *Formulaire* 345; id., "Lettre," 160.

the Constantinopolitan formularies,[189] and the 12/13th c. Salentan (?) roll *Vallicelliana 112* has no precommunion prayers at all, within a few years, Otrantan CHR and the Otrantan revision of Tuscan, both in 13th c. codex *Karlsruhe EM 6*, provide early examples of a full-blown communion ritual. The extensive texts begin after the commixture:

... *καὶ κλινόμενος εὔχεται καθ' ἑαυτόν·* Ὁ Θεὸς ἄνες, ἄφες, συγχώρησόν μοι τῷ ἁμαρτωλῷ τὰ παραπτώματά μου, τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια, τὰ ἐν λόγῳ, τὰ ἐν ἔργῳ, τὰ ἐν ἐνθυμήσει, τὰ ἐν διανοίᾳ, τὰ ἐν νυκτί, τὰ ἐν ἡμέρᾳ, ἃ ἔπραξα· πάντα μοι συγχώρησον ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος τῇ πρεσβείᾳ τῆς παναχράντου σου μητρὸς καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου καὶ καταξίωσόν με ἀκατακρίτως μετασχεῖν *τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου εἰς πίστιν ἀκαταίσχυντον, εἰς ἀγάπην ἀνυπόκριτον, εἰς πλησμονὴν σοφίας, εἰς ἴασιν ψυχῆς καὶ σώματος, εἰς ἀποτροπὴν παντὸς ἐναντίου, εἰς περιποίησιν τῶν ἐντολῶν σου καὶ εἰς ἀπολογίαν εὐπρόσδεκτον τὸν* (sic) *ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ σου.*[190] Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. (= variant redaction of no. **6**).

Et inclinatus orat inter se: Deus, remitte, dimitte, parce michi peccatori dilecta mea uoluntaria et imuita que in uerbo, que in opere, que in consideratione, que in mente, que in nocte, que in die operaui. Omnia michi parce sicut benignus et clemens per intercessionem intemerate tue matris et omnium sanctorum tuorum et dignum fac me indempniter participari sancti corporis et sanguinis Christi tui in fidem incomfusam, in caritatem sine ypocrisi, in plenitudinem sapientie, in sanitatem anime et corporis, in aduersionem omnis aduersarii, in acquisitionem mandatorum tuorum et in responsionem bene acceptabilem coram formidabili tribunali Christi tui. Quoniam decet te omnis gloria, honor et adoratio pat<r>em et filium et sanctum spiritum nunc et semper et in secula.

Εἶτα μεταλαμβάνει τὸ κυριακὸν σῶμα, εἰ ἔστι μόνος. Ὅτε δὲ πολλοί εἰσιν ἱερεῖς καὶ διάκονες, ὁ πρῶτος αὐτῶν μεταδίδωσι τοῖς ἑτέροις λέγων· Αὐτὸ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ μεταδιδόμενόν σοι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Postea comunicat dominicum corpus si est solus. Cum uero plures sunt sacerdotes et diaconi, primus eorum porrigit reliquis dicens: Hoc pretiosum et sanctum corpus domini nostri Ihesu Christi quod tribuitur tibi ad remissionem peccatorum et in uitam eternam.

---

[189] Jacob, "Otrante," 81.

[190] This italicized segment is interpolated from the postcommunon of BAS = Parenti-Velkovska §20.2 = Brightman 342.25-343.5 (left col.).

Ὁ καθεὶς δὲ αὐτῶν ἐν τῷ λαμβάνειν ἀπ᾿ αὐτοῦ ἀσπάζονται αὐτοῦ τὴν χεῖρα καὶ τὴν παρειάν· καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἀπό τινος αὐτῶν τῶν ἱερέων λαμβάνει πρῶτος τὴν εὐχαριστίαν· καὶ κρατοῦντες αὐτὰς ἀμφοτέραις χερσὶ καὶ σφραγίσαντες ἑαυτοὺς μετ᾿ αὐτῶν, λέγοντες καὶ τό· Πιστεύω, κύριε, καὶ ὁμολογῶ, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (= incipit of no. **1**).

Vnusquisque uero ipsorum, cum recipit ab eo portionem, osculatur eius manum et genam, et ipse similiter a quodam ipsorum sacerdotum suscipit prius eucharistiam. Et tenentes eas ambabus manibus et signantes se in crucem cum eis dicentes et hoc: Credo, domine, et comfiteor quoniam tu es Christus filius dei uiui.

Ὁμοῦ κλινόμενοι ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ λέγουσιν μυστικῶς· Τοῦ δείπνου ... (= no. **4**).

Simul inclinati in sancto altari dicunt mystice: Cene tue mystice hodie, fili dei, comunicantem me suscipe. Non enim inimicis tuis mysterium dicam, non osculum tibi dabo sicut Iudas set sicut latro tibi comfiteor. Memento mei, domine, in regno tuo.

Βασιλεῦ οὐράνιε... (= no. **12**).

Rex celestis, paraclite, spiritus ueritatis, qui ubique presens es et omnia perficis, thesaurus bonorum et uite largitor, ueni et inhabita nobis et emunda nos ab omni sorde et saluas fac, benigne, animas nostras.

Ὦ πάσχα τὸ μέγα... (= no. **24**)

O pasca magnum et sanctissimum, Christe, o sapientia et uerbum dei et uirtus, da nobis clarius tui participari in imuesperato die regni tui.

Εἶτα πάλιν σφραγίζουσιν ἑαυτούς, λέγοντες καὶ τό· Πιστεύω, κύριε, καὶ ὁμολογῶ (= incipit of no. **1**).

Postea iterum fatiunt crucem super se dicentes et hoc: Credo, domine, et comfiteor.

Εἶθ᾿ οὕτως εἰπόντες καὶ τό· Αὐτὸ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον (incipit of variant conferral formula).

Postmodum, dicto et hoc «Hoc est pretiosum et sanctum», inclinati in sancto altari acceptam domini carnem comedunt.

Κλινόμενοι ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, τὸ ληφθὲν τοῦ κυρίου κρέας ἐσθίουσιν. Τότε δὲ κομίζεται περὶ τοῦ ὑποδιακόνου ἢ περὶ ἑτέρου ὕδωρ ζέον, λέγοντος τοῦ ὑποδιακόνου τῷ προεστῶτι· Εὐλόγησον, δέσποτα, τὸ ζέον.

Tunc porrigitur a subdiacono uel ab alio aqua feruida, dicente subdiacono prestanti: Benedic, domine, hoc feruidum.

Καὶ αὐτὸς ἀποκρίνεται· Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς (αἰῶνας τῶν αἰώνων).

At ipse respondet: Benedictus deus noster nunc et semper et in secula.

Καὶ κιρνῶσιν ἐξ αὐτῆς τὰ προκείμενα τῇ θείᾳ τραπέζῃ εἴτε κρατρῆες εἴτε ποτήρια εἶεν καὶ οὕτω μεταλαμβάνουσι καὶ τοῦ ἁγίου αἵματος, μεταδιδόντες ἕτερος τῷ ἑτέρῳ, ὡς εἴρεται ἐν τῷ ἁγίῳ σώματι, λέγοντες καὶ τό· Αὐτὸ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ *καὶ τὰ λοιπά* (incipit of conferral formula).

Et commis(s)cent ex ea imminentia diuo altari, siue crateres siue calices fuerint, et sic comunicant sancti sanguinis, porrigens alter alteri, ut dictum est in sancto corpori, dicentes et hoc: Hic est pretiosus et sanctus et intemeratus sanguis domini nostri Ihesu Christi *et cetera.*

Καὶ μετὰ τὴν μετάληψιν λέγουσι καθ' ἑαυτούς· Ἡτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξεναντίας πάντων τῶν θλιβόντων με, ἐλίπανας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλήν μου, καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον με ὡσεὶ κράτιστον καὶ τὸ κατοικεῖν με ἐν οἴκῳ κυρίου εἰς μακρότητα ἡμερῶν καὶ τὸ ἔλεός σου καταδιώξοι με πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου (= no. **15**).

Et post comunionem dicunt inter se: Parasti in conspectu meo mensam aduersus omnium qui tribulant me. Impinguasti in oleo caput meum et calix tuus inebrians tamquam preclarus. Et ut inhabitem in domo domini in longitudinem dierum et misericordia tua subsequetur me omnibus diebus uite mee.

Μή μοι δῷς ταῦτα τὰ ἅγια, δέσποτα, εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα, ἀλλ' εἰς κάθαρσιν ψυχῆς καὶ σώματος καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ σου παρουσίᾳ συναρίθμησόν με τοῖς δικαίοις καὶ ἐκλεκτοῖς σου προβάτοις, ὅτι εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν (no. **10**).[191]

Ne des michi hec sancta, domine, in iuditium uel in condempnationem set ad purgationem anime et corporis et in secundo tuo aduentu connumera me iustis et electis tuis ouibus, quoniam benedictus es in secula seculorum, amen.[192]

7. *Greek Euchologies and Diataxeis beyond Italy:*

Surely the text one would have thought most suited for a precommunion prayer is no. **4**, "At your Mystical Supper, Son of God, receive me today as a partaker..." Originally the Holy Thursday troparion that serves as proper Great Entrance chant replacing the Cherubikon[193] and as koinonikon or communion refrain in Holy

[191] Engdahl 30-32.

[192] Jacob, "Otrante," 104-5.

[193] Taft, *Great Entrance* 68-70.

Thursday BAS,[194] we first hear of it in the Holy Thursday liturgy of Constantinople in AD 573/4, under Justinian's successor Justin II (565-577), during the patriarchate of John III Scholasticus (565-577).[195]

It is not surprising that this Constantinopolitan troparion, obviously suited to communion, be the first of these precommunion formulas to appear in Constantinopolitan formularies in sources from the capital itself. No formulas are indicated in the version of Leo Tuscan (AD 1173/4),[196] but the pontifical diataxis of codex *British Library Add. 34060,*[197] a 12th c. ms reflecting a liturgical shape one can probably date to the preceding century, already has no. **4** (Τοῦ δείπνου),[198] and it is the only formula in the euchology 11/12th c. *Athens Ethn. Bibl. suppl. 815.*[199] And once Τοῦ δείπνου had arrived it had come to stay in sources within the Constantinopolitan sphere of liturgical dominance, becoming, understandably, one of the most popular fixtures of the ritual in most mss thereafter.

At the beginning, it seems to have been the developing monastic diataxeis, most of them probably Athonite, that favored the Τοῦ δείπνου troparion. It is the only formula given in the detailed rubrics of the diataxeis in *Athens Ethn. Bibl. 662* (12/13th c.),[200] the roll *Patmos 709* (AD 1260),[201] *Vatican Gr. 782* (13/14th c.) f. 218^v, and *Vatican Gr. 573* (14/15th c.),[202] whereas the diataxis *Moscow Synod Gr. 275 (381)* (13/14th c.) appends to no. **4** (Τοῦ δείπνου) another Constantinopolitan text foreign to the earliest Italian rituals, no. **12**, the Whitsun troparion Βασιλεῦ οὐράνιε.[203] The latter, making here its first appear-

---

194 Taft, *Precommunion* 307-14.

195 Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium,* ed. I. Bekker, 2 vols. (CSHB, Bonn 1838-1839) I, 684.23-685.4 = PG 121:748B, cf. *Régestes* 261; details in Taft, *Great Entrance* 68-70, 487; id., *Precommunion* 307-14.

196 Jacob, "Toscan," 160.

197 Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060,*" I: OCP 45 (1979) 279-307; II: 46 (1980) 89-124, here I, 302-3, cf. II, 118 = id., *Liturgy in Byzantium* ch. II, 302-33, 118.

198 *Ibid.* II, 98.

199 TL 146.

200 TL 13-14.

201 Dmitrievskij II, 158.

202 KM 112-13.

203 KM 28.

ance among the precommunion formulas, had by this time already begun to spin off into its own orbit and acquire an independent life. By the 11/12th century we find it at the Great Entrance,[204] and eventually it appears as part of the standard opening prayers at the beginning of the Byzantine eucharist and other offices,[205] where it has remained to this day.

The diataxis in a ms in the private library of A. A. Dmitrievskij, which he dates to the 13th c., takes us one step further in the evolution of the ritual beyond Italy, appending to Constantinopolitan formula no. **4** (Τοῦ δείπνου) one of the myriad extant redactions of the original Italian prayer no. **10**: Μή μοι, Δέσποτα, τὰ ἅγια ταῦτα δῶρα εἰς κρίμα...[206]

The diataxis of Philotheus, composed before AD 1347, adds no. **1** (Πιστεύω) to these nos. **4, 10** in the order **1, 4, 10.**[207] Some later redactions of the Philothean ordo maintain that tradition,[208] including the order in which these three formulas have more or less remained despite later interpolations. There are always exceptions, however: the 15/16th c. diataxis in codex *Jerusalem Sabas 305,* for instance, gives them in the order **4, 1, 10.**[209] Since the earlier diataxeis are mostly from monastic centers outside the Italo-Greek sphere of liturgical influence, the addition of prayer no. **10** to the original Τοῦ δείπνου Constantinopolitan formula (no. **4**) represents the spread of Siculo-Calabrian communion formulas beyond their point of origin, doubtless along the well-travelled routes of monastic interchange.

Nevertheless, some later diataxeis and euchologies, like the partial diataxis on ff. 26^{r}-27^{r} of *Munich Gr. 540* (AD 1416), continue to eschew the new Italian formulas: *Munich Gr. 540* gives only no. **4**: Τοῦ δείπνου (f. 26^{v}). On the other hand, CHR of *Oxford Bodleian Cromwell 11* (AD 1225), a ms from Epirus, gives only no. **6** (pp. 46-47), though BAS of the same ms (p. 74) appends after no. **6** the classic communion troparion no. **4**, Τοῦ δείπνου. And one can find much later

---

[204] On which see Taft, *Great Entrance* 244, 250-51.

[205] Brightman 352.13-15; Hieratikon (Rome 1950) 5, 36, 89-90,105; HR (1937) 11, 62, 218, 237, 280; etc.

[206] Dmitrievskij III, 120.

[207] TL 13.

[208] E.g., 14/15th c. *Sinai Gr. 2046,* ff. 20^{v}- 22^{v}.

[209] KM 91.

euchologies like *Sinai Gr. 2017* (AD 1570) that have only nos. **4** and **1** (f. 37ʳ).

V. A Sampling of the Byzantine Communion Prayers in Manuscripts from the 12th c. On

A sampling of the later sources, listed here in chronological order with the communion prayers and related formulas indicated by number in the order in which they occur in the déroulement of the ritual, will let the reader grasp at a glance the wide variety in the mss sources up until the printed editions and even later. Note that despite the excessive proliferation of prayers and troparia in the late euchologies, some mss right through the 17th century continue to give no such formulas whatever,[210] and others give but a few, usually traditional ones.[211]

1. *12th Century:*

The Pontifical diataxis of *British Library Add. 34060,* a 12th c. ms reflecting a liturgical shape one can probably date to the preceding century, has only **4**,[212] whereas already at the beginning of the 12th century, the N. Calabrian ms *Vatican Gr. 1554*[213] gives the Pentecost Troparion **12** (f. 20ᵛ).[214]

---

[210] E.g., 15th c. *Ambros. 637,* ff. 22ᵛ-23ʳ, *Moscow Synod 262 (280),* KS 216; 16th c. *Vatican Slav 10* (AD 1570's), KS 161; and the Sinai mss listed below in the next note.

[211] *Munich Gr. 540* (diataxis, AD 1416), f. 26ᵛ: no. **4**; 16th c. *Modena 19,* f. 17ᵛ, and Janus Lascarus' Latin translation of CHR in the same ms (Jacob, *Formulaire* 465): nos. **4, 6, 13**; *Vatican Gr. 1213,* KS 136: nos. **4, 1**; *Sinai Gr. 2045* (AD 1572) f. 34ʳ: nos. **4** (thrice), **1, 4** again, **10**; *Athens Iviron 878* (AD 1642): nos. **1, 4,** others *ad libitum,* and after communion **11** (f. 34ʳ). Cf. also the following mss, all of which are silent regarding the communion prayers: 11th c. *Sinai Gr. 958, 959;* 11/12th c. *Sinai Gr. 961* (CHR), *962;* 12th c. *Sinai Gr. 973* (AD 1153); 12/13th c. *Sinai Gr. 1036;* 13th c. *Sinai Gr. 966, 1037;* 15th c. *Sinai Gr. 968* (AD 1426); 16th c. *Sinai Gr. 2037;* 17th c. *Sinai Gr. 1046* (AD 1654), *1047* (AD 1685), *1049* (ca. AD 1650).

[212] R. F. Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060,*" I: OCP 45 (1979) 279-307; II: 46 (1980) 89-124, here I, 302-3, cf. II, 118; on the date of the liturgical material, II, 98 = id., *Liturgy in Byzantium* ch. II, 302-3, 118.

[213] Jacob, "Rouleaux grecs," 88-89; S. Parenti, "L'*Ektenê* della Liturgia di Crisostomo nell'eucologio St. Petersburg gr, 226," in: E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, Elena Velkovska (eds.), *ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert Taft, S.J* (Studia

Barberini Gr. 316 (f. 29^{v}), a 12th c. Reggio-style Calabrian ms,[215] also has: **12**, plus Τῆς σοφίας ὁδηγέ (IH 4:129),[216] **4**, then communion in the sacred bread. Furthermore, in addition to the diataxis noted by Jacob at the beginning of the ms,[217] Parenti has indentified a communion diataxis, later interrupted by two interpolated paper folia (ff. 30^{r}-31^{r})[218] in a later hand,[219] which have the following communion formulas: **6**, Κύριος δώσῃ ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις (incipit of the Italo-Greek redaction of the presider's blessing of the deacon before the Gospel);[220] and Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, φιλάνθρωπε (incipit of the hagiopolite Prayer before the Gospel in JAS/CHR/BAS and neo-Sabaitic Orthros).[221] These incipits indicate, doubtless, formulas reworked into prayers of preparation for communion. Folio 31^{v} of the interpolated segment is blank, then the original text resumes on f. 32^{r}, followed by **1**, communion in the chalice, then **10**.

The Rossano codex *Grottaferrata Γβ II* (f. 19^{r-v}) from the same period gives **6** and **10**.

2. *12/13th Century:*

The diataxis of *Athens Ethn. Bibl. 662* has only **4**, as does BAS in the relatively idiosyncratic roll *Sinai Gr. 1020*.[222]

Anselmiana 110 = Analecta Liturgica 17, Rome 1993) 295-318, here 313 and the bibliography he gives in note 86.

214 Information from S. Parenti.

215 Jacob, *Formulaire* 389.

216 The kontakion of Cheesefare Sunday Orthros, the Sunday before Great Lent (TR 105).

217 Jacob, *Formulaire* 389, 392-94.

218 I am indebted to S. Parenti for providing me with a copy of his transcription of these folia.

219 Jacob, *Formulaire* 389, dates them 15/16th c.

220 J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191, Rome 1971) 141-43. Cf. the textus receptus, Brightman 372.

221 Matins prayer no. 9 in the textus receptus, Hieratikon (Rome 1950) 55; cf. M. Arranz, "Les prières presbytérales des matines byzantines" I: OCP 37 (1971) 406-436 (here 425-26), II: OCP 38 (1972) 64-115 (here 66 and *passim*). The prayer appears in JAS from the 9th c. (PO 26.2:172.13-19; Brightman 36.15-28), from which it begins to be interpolated into the BAS/CHR formularies (Brightman 371.24-372.2; TL 53-54, 164) in mss since the 12th c. (Jacob, *Formulaire* 398-400).

222 Dmitrievskij II, 145.

3. *13th Century:*

Armenian CHR still has only **4**.[223]

A diataxis in a ms in the private library of Dmitrievskij that he dates to the 13th c. has **4, 10**.[224]

CHR of *Oxford Bodleian Cromwell 11* (AD 1225), a ms from Epirus, gives only no. **6** (pp. 46-47), though BAS of the same ms (p. 74) has **6, 4**.

CHR and Otrantan Tuscan in *Karlsruhe EM 6* have: **6**, then immediately communion in the bread if there are no concelebrants. If there are concelebrating priests and/or deacons, they add after **6**: **1, 4, 12, 24**, again **1**, communion in the bread, zeon, communion in the chalice, **15, 10**.[225]

Another Solentan codex, *Ambros. Gr. 276*[226] (ff. 32v-33v): **6, 4, 24, 1** (thrice), communion, **15**, communion of the deacon, **10**.

British Library Harl. 5561 (ff. 17r-v): **4, 10, 1**, Σῶμα Χριστοῦ μεταλάβετε, πηγῆς ἀθανάτου γεύσασθε,[227] communion, **28**.

Patmos roll 719: **4, 9, 1, 8, 20, 12**, Κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα (IH 2:308),[228] communion, **10, 13**.[229]

Grottaferrata Γβ XIII, copied at Grottaferrata itself (f. 26r): **6, 13**.

CHR of *Ambros. Gr. 709* (f. 95r-v) gives only no. **6**.

4. *13/14th Century:*

The diataxis in codex *Paris Gr. 385* gives only the traditional **4**;[230] the diataxis *Moscow Synod Gr. 275 (381)* has **4, 12**.[231]

---

223 G. Aucher, "La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo," *XPYCOCTOMIKA* 395-96.

224 Dmitrievskij III, 120-21.

225 Engdahl 30-32; Jacob, "Otrante," 104-5, both cited above, p. 314.

226 Jacob, "Rouleaux grecs," 90; id., "Lettre," 162-63.

227 Koinonikon for Easter Week and throughout the paschal season: Schattauer, "Koinonicon," 100-1; Taft, *Precommunion* 301, 304, 307, 314-15.

228 Troparion of Lenten Terce (HR [1937], 156; HR 69; TR 121), recited also at the Epiclesis of the Divine Liturgy in some Greek mss and editions (TL 113), and in the Vulgate Slavonic recension.

229 Dmitrievskij II, 174-75.

230 Dmitrievskij III, 188. S. Alexopoulos brought this source to my attention.

231 KM 28.

5. *14th Century:*

The pristine redaction (*ante* 1347) of the diataxis of Philotheus Kokkinos in codex *Athos Panteleimon770* (cited and treated in detail above in section B.IV.7 and below in section C.II.2), a ms practically contemporaneous with the diataxis itself,[232] has **1, 4, 10.**[233]

The diataxis of *Athos Esphigmenou roll 34* (AD 1306): **4, 20, 27,** Ὡς ὁ περιπεσὼν εἰς τοὺς λῃστάς (IH 5:192),[234] **15,** Ἕκαστος ὅπου σῴζεται (IH 1:386),[235] **1,** communion, plus a variant of **21** (Τῆς ἁγίας ἐνδόξου καὶ ἀχράντου σαρκός σου, Χριστέ, μετέλαβον...).[236]

The mid-14th c. Otrantan codex *Grottaferrata Γβ XVIII* (ff. 31r-34r):[237] **26, 6, 1, 4, 12, 24, 1** again, Ποτήριον σωτηρίου (LXX Ps 115:4: "I will take the chalice of salvation, and call upon the name of the Lord."),[238] Τὸ σῶμά σου τὸ ἄχραντον, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, **15, 10.**

Ambros. Gr. 167 from the Salento ca. 1350-1360[239] (ff. 35r-36v): **6, 4, 12, 24,** Τοῦ ἁγίου ἄρτου καὶ ἁγιάζει με (unidentified), **1** (thrice), communion, **10.**

---

232 Jacob, *Formulaire* 441.

233 TL 13-14.

234 Variants of this refrain are found in the Triodion as one of the stichera for Lenten Sunday Vespers and for Vespers of Tuesday of the fifth week of Great Lent (TR 442, 811), in the Oktoechos among the penitential aposticha of Sunday and Monday Vespers, tone 7 (ἦχος βαρύς), and in the *Office for a priest who has had a nocturnal pollution,* attributed to the post-iconoclast liturgical reformer Patriarch Methodius I (843-847): Goar 702. On Methodius and his liturgical work, see Arranz, "Sacrements" II.1, esp. 319-22; Taft, *The Byzantine Rite* 54-55.

235 Theotokion for tone 3 at the end of Monday-Tuesday-Wednesday Orthros (HR 243-44), and at the psalmody kathismata of Tuesday Orthros in the Oktoechos (OR 215, 722, 723), of Monday Orthros in the Triodion (TR 782), and of March 16 and 21 Orthros in the Menaion: MR 4:96, 125. It is also used in the monastic *Office of the Exaltation of the Panagia*, on which see note 121 above.

236 Dmitrievskij II, 268.

237 On this ms and the prayer in question, see Jacob, "Épidémies," 97-99, 101; id., "Rouleaux grecs," 90.

238 This verse, which serves as koinonikon on Marian feasts and some other days (see Schattauer, "Koinonicon," 103-4; Taft, *Precommunion* 303, 305), is also found among the reception formulas in 15th c. *Moscow Synod Gr. 262 (280):* see below p. 333.

239 Jacob, "Lettre," 162-63; id., "Épidémies," 94; id., "Rouleaux grecs," 90.

BAS of the Calabrian *Codex Basilii Falascae* = *Grottaferrata Γβ III* (AD 1344-1357) from Tropea,[240] a coastal town on the Capo Vaticano promontory on the toe of Italy: **18, 10, 1**, communion.[241] CHR in the same ms has only **18**.[242]

Grottaferrata Γβ XII, also from Calabria (ff. 81^{v}-82^{r}): **18, 6, 4**, Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ (the Latin *Ecce Agnus Dei* of Jn 1:29), **1**, communion, **6, 10**.

6. *14/15th Century:*

The diataxis *Vatican Gr. 573* gives only **4**.[243]

7. *15th Century:*

The partial diataxis on ff. 26^{r}-27^{r} of *Munich Gr. 540* (AD 1416) gives only **4** (f. 26^{v}).

Grottaferrata Γβ XXXIII copied at that Badia Greca by the scribe Daniele ca. AD 1460-1466: **6, 10, 17, 24, 4, 25, 1**.[244]

CHR of *Vatican Gr. 1978* (f. 29^{r-v}), copied at Rome in the 1470's by John Rhosos of Crete: **1, 4, 27,** and a variant of **10**.[245]

Ambros. Gr. 84 (ff. 95^{v}-96^{r}): **15, 4,** Κράζω σοι, Χριστὲ Σωτήρ (IH 2:294),[246] **20, 17** (= Greek version of Latin rite *Domine non sum dignus*), **6, 23** (three times), **1**, communion in the bread, **25**, communion in the cup.

---

240 R. A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano* (Grottaferrata 1883) 249-51; Jacob, "Rouleaux grecs," 89.

241 Orlov 286-92; Goar 152.

242 Goar 89.

243 KM 112-13.

244 244 S. Parenti, "Un eucologio dello ieromonaco Daniele integrato da Giovanni Rhosos (Grottaferrata Γ.β. XXXIII)," *Ephemerides Liturgicae* 109 (1995) 226-234, here 228, 231-33.

245 Information from S. Parenti.

246 Refrain used after no. **14** as one of the penitential aposticha of Sunday and Monday Vespers of tone 2 in the Oktoechos (OR 117, 128), and of Sunday Vespers, tone 2, in the Triodion (TR 774); as one of the stichera of Vespers for Monday after Myrrhbearers' Sunday in the Pentekostarion: PR 116; and in other offices: Goar 388, 701; ER 478.

Istanbul Metochion Panagiou Taphou 8 (182), gives: **4**, the zeon, communion in the cup.[247]

8. *15/16th Centuries:*

The diataxis of *Jerusalem Sabas 305* gives: **4, 1, 10**, communion, **22**, plus the following prayer incorporating Formelgut traditionally found in other communion prayers like Τὸ σῶμα and Παναγία Δέσποινα, Θεοτόκε from the *Office of Holy Communion:*[248]

Γένοιτό μοι εὐχαριστία αὕτη εἰς χαρὰν καὶ ὑγείαν, εἰς ἴασιν ψυχῆς τε καὶ σώματος, εἰς λύτρωσιν παντὸς διαβολικοῦ τε καὶ ἀνθρωπίνου παραπτώματος, καὶ εἰς βασιλείας οὐρανῶν κληρονομίαν. Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.[249]	May this eucharist be for me unto grace and health, for the healing of soul as well as body, for the cure of every diabolic as well as human transgression, and for the inheritance of the kingdom of heaven. For you are our God, and to you we send up glory...

The CHR text in codex *Jerusalem Sabas 382* (f. 36^{r-v}) has: **4, 1, 10**, communion, **21**, whereas the very detailed clergy communion ordo in BAS of the same ms (ff. 59^{v}-60^{v}) provides a more extensive corpus of formulas, some of them hapax. The priest, whom the rubrics specify as a hieromonk, asks pardon, takes the Sacred Body in his right hand, then bowing down, says the classic **4** (Τοῦ δείπνου), followed by Jn 6:56 with appended conclusion (italicized here):

Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ, *λέγει ὁ Θεός.*	He who eats my flesh and drinks my blood shall abide in me and I in him, *says the Lord."*

There follows **1, 10, 1** again, Ps 72:80 (with interpolation as above in section B.I.10), and the clergy communion with formulas (see section C.I below).

Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 87 (90), AD 1475 (ff. 24^{v}-25^{r}) has: **4** three times, **1** three times, communion in the Body, the Thanksgiving Prayer after communion,[250] then **6**. Another

---

[247] Dmitrievskij II, 475.

[248] HR (1937) 965-66.

[249] KM 92 (text corrected).

[250] Brightman 395.33-37.

15th c. codex in the same collection *Istanbul Panagia Kamariotissa 141 (144)* (f. 29v), has only **4**, the classic Τοῦ δείπνου.

Ann Arbor University of Michigan 17, the former *Burdett-Couts III. 29,* has interpolated in CHR a prolix diataxis on ff. 39v-44v, which scatters communion formulas and troparia here and there in the midst of extremely detailed precommunion rubrics. Several folia have undergone what seems to be water damage and are in places barely legibile if at all, but at least the following ordo and formulas can be discerned: Elevation Prayer (Πρόσχες, Κύριε), formula **6**, "Lord cleanse me a sinner and have mercy on me" three times, elevation with *Sancta sanctis*, fraction with formula. Then the flow is interrupted by the interpolation of rubrics, having nothing to do with CHR, that concern the elevation of BAS and PRES. The ordo resumes with the fraction rubric and fraction formula incipit repeated, the commingling plus formula, the comminution rubric, and the communion conferral formula. Then the rubrics again jump back to the placement of the pieces on the diskos after the fraction and commingling, the zeon plus blessing, and these formulas: Λουτρὸν τὸ θειόν (a refrain of the fourth Ode of Orthos for Pentecost Sunday and Monday), **28** and Αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα (final ἦχος of Lauds for the Sunday after Christmas), all three of which refrains are found among the zeon formulas in other mss.[251] Once again there intervene diataxis rubrics describing the reservation of the eucharist for PRES, followed by the troparion of Jesus' burial, Ὁ εὐσχήμων Ἰωσήφ ("Noble Joseph" = IH 3:31),[252] **4, 1**, and the clergy communion.

9. *16th Century:*

In the archieratikon ms *Ann Arbor University of Michigan Gr. 55A* = former *Burdett-Coutts II.26.3* (f. 21r-v) the clergy receive the consecrated bread from the bishop's hand, which they kiss while exchanging the kiss of peace greeting, "Christ is among us! He is and shall be!" (see section C.II.4 below) followed by the trio of prayers often found together in this order: **4, 1, 10.**

---

[251] Taft, *Precommunion* 480-81.

[252] Used on Good Friday, Holy Saturday, and elsewhere in the offices, as well as in the Divine Liturgy among the formulas at the deposition of the gifts on the altar following the Great Entrance: full references in Taft, *Great Entrance* 221, 242, 244-49.

CHR of *Athos Koutloumousiou 341*[253] has a series of formulas between the Elevation Prayer *Respice* and and the manual acts, among them communion prayers **20, 23**. Then at the communion proper we find: **6, 4** three times, **1,** communion in the bread, saying Σῶμα Χριστοῦ,[254] **28**, communion in the cup, Τῆς σαρκός σου μεταλάβωμεν (IH 4:128), which first appears as a hymn for Lenten Compline (ἀποδείπνια τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς), i.e., today's Great Compline (ἀπόδειπνον τὸ μέγα), in codex *Erlangen A2* (f. 48v) dated AD 1025.[255] The series concludes with Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον, Κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, γένοιτό μοι εἰς ζωήν..., a variant of **13**, seemingly, as well as of the hymn Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον ὑπὲρ ἡμῶν (IH 4:258).[256]

Like the previous ms, *Istanbul Metochion Panagiou Taphou 425* also gives a series of formulas between the Elevation Prayer *Respice* and the *Sancta sanctis*, including such traditional communion prayers as **6, 20, 23**;[257] then, at the communion proper, **4** (thrice), **1** (thrice), **2, 15, 10**, communion, Is 6:7, **21, 8, 9, 22**.[258]

Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 162 (166), AD 1542 (f. 85v), has only the traditional **4, 1**, as does *Vatican Gr. 1213*.[259]

In Italy, CHR in *Modena 19* (f. 18r) and Janus Lascarus' Latin version of CHR in the same ms both give **4, 6, 13**;[260] *Grottaferrata Γβ XVII* and *XIX* (AD 1591) have: Ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (= Latin *Agnus Dei* in both forms, for ordinary masses and for masses *de defunctis*), **6, 25, 4**, (*Γβ XVII* add here **13**), **1, 18** (Greek version of Latin *Domine non sum dignus*) three times.

---

[253] Dmitrievskij II, 950-51.

[254] Paschal koinonikon for Easter and Easter week: "Receive the Body of Christ, taste of the immortal source, alleluia!" See Taft, *Precommunion* 268, 301, 307, 314-15.

[255] P. Maas, "Gleichzeilige Hymnen in der byzantinische Liturgie," BZ 18 (1909) 309-323: edition 314-15 (text no. 4); commentary 319-23; further references in IH 4:128.

[256] Ed. Borgia, *Frammenti* 38-40.

[257] Dmitrievskij II, 824, treated in Taft, *Precommnion* 255-56.

[258] Dmitrievskij II, 825.

[259] KS 136.

[260] A. Jacob, L'édition 'érasmienne' de la Liturgie de saint Jean Chrysostome et ses sources," *L'Italia medioevale e umanistica* 19 (1976) 291-324, here 302-6; id., *Formulaire* 465.

From Palestine, BAS in the 12/13th c. roll *Sinai Gr. 1020* has: no. **4**;[261] the 14/15th c. redaction of Philotheus' diataxis in *Sinai Gr. 2046:* **1, 4, 10** (f. 23r-v); *Sinai Gr. 1919* (AD 1564): **1, 4, 5, 10** (ff. 52v-53v); *Sinai Gr. 2017* (AD 1570): nos. **4, 1** (f. 37r); *Sinai Gr. 2045* (AD 1572): **4** three times, **1, 4** once again, **10** (f. 32r); whereas *Jerusalem Sabas 53* (AD 1577/8) has only no. **23** (f. 34v).

10. *17th Century:*

A late redaction of the Philothean rubrics in *Athos Esphigmenou 120* (AD 1602) prescribes **4** three times, **1** three times, **2, 3, 10,** communion, **8**.[262]

Athos Iviron 878 (AD 1642) gives: nos. **1, 4**, others *ad libitum*, and after communion, **11** (f. 34r).

Athens Ethnike Bibl. 776[263] has this overloaded ordo: **4, 1, 2,** Ἥμαρτον εἰς σέ, Σωτήρ (IH 2:42),[264] **20**, Εἰς τὴν μετάληψιν τῶν ἁγιασμάτων σου (IH 1:382),[265] **9, 10, 23**. Μέλλων φαγεῖν, ἄνθρωπε, σῶμα δεσπότου (IH 2:398),[266] **3, 8**, communion, Is 6:7, **13, 16, 22,** Σὺ γὰρ εἶπας, δέσποτά μου,[267] Ὁ δοὺς τροφήν μοι σάρκα σὴν ἑκουσίως (IH 3:19).[268]

Athens Ethnike Bibl. 752 (16th c.), *766, 770, 771, 773, 782* are part of the same bloc, all of them having: **4, 1, 2, 10**, communion in the bread, **3**, communion in the cup, Is 6:7, **8**, communion of the deacon, **8, 20, 16, 22**.[269]

---

[261] Dmitrievskij II, 145.

[262] Dmitrievskij II, 961.

[263] TL sigl. f, 140 apparatus, 144 apparatus.

[264] Refrain serving as one of the penitential aposticha of Sunday and Monday Vespers of tone 2 in the Oktoechos (OR 117, 128) and of Sunday Vespers, tone 2, in the Triodion (TR 774), as one of the stichera of Myrrhbearers' Sunday Vespers in the Pentekostarion: PR 112; and in other offices: Goar 388, 701; ER478.

[265] Refrain in the *Office of Holy Communion,* HR 312; HR (1937) 945.

[266] Metaphrastian refrain (PG 114:225) in the *Office of Holy Communion,* HR 312.

[267] One of the refrains attributed to Symeon the New Theologian (AD 949?-1022) in the *Office of Holy Communion:* HR (1937) 955.

[268] Another verse of Symeon Metaphrastes (PG 114:224BC) found among the private devotional prayers after communion in the liturgical books: Horologion (Venice 1614) 610; HR 321.

[269] TL 140-45.

11. *18th Century:*

Athens Ethnike Bibl. 763, 765, 767 also form a single bloc with the mss of the previous entry, all of them having the same formulas in the same sequence: **4, 1, 2, 10**, communion in the bread, **3**, communion in the cup, Is 6:7, **8**, communion of the deacon, **8, 21, 16, 22**.[270]

Athens Ethnike Bibl. 779 gives:[271] **1, 3, 4, 7, 4** again, **10,** Οἶδα, Κύριε, ὅτι ἀναξίως μεταλαμβάνω (communion prayer attributed to St. Basil the Great in the *Office of Holy Communion*[272]).

C. THE RECEPTION/ADMINISTRATION RITUAL

I. Formulas

Two conferral formulas for the reception (or, with respect to the deacon, administration by the priest), separately, of the consecrated bread and cup, offer only minimal development from the moment of their appearance until now. With but a few almost always hapax exceptions, these formulas pray that communion in the Body/Blood "of our Lord and God and Savior Jesus Christ" be, or be given, or be received "for the remission of [my/his] sins and for life everlasting."

The main, indeed almost only variants are to be found in the verb (communicate, give, receive, be), in the epithets (holy, sacred, immaculate) that characterize the sacred gifts, and in the word order, all slight variations that may occur even in the formulas for the Body and the Blood in the same ms. This may indicate a basically oral tradition that eventually became codified. Even today, the ministering clergy exercise a certain liberty in employing these formulas, especially in the use of the verb, regardless of what is found in the printed text. In general, these reception/conferral formulas appear later than the communion prayers. Many mss with one or more

---

[270] *Loc. cit.*

[271] TL 141 apparatus.

[272] HR (1937) 948-49.

communion prayers, and/or in some cases with detailed communion rubrics, give no conferral formulas whatever.[273]

The earliest example I have found is in the communion diataxis of the 12th c. euchology *Barberini Gr. 316* (ff. 29^v-32^r). The priest, taking the consecrated bread in his hand, says the communion prayers (see section B.V.1 above), then makes the sign of the cross three times with the bread, saying before consuming it:

Τὸ τίμιον σῶμά σου, Κύριε ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεταλάβοιμι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.	Your precious Body, O our Lord Jesus Christ, may I receive for the forgiveness of sins and for life everlasting.

Similarly, before drinking from the chalice he says: "Your precious Blood... (Τὸ τίμιον αἷμα...)."

The 12/13th c. roll of BAS, *Sinai Gr. 1020*, has for the deacon and priest a variant of the formula that will later become traditional. The priest serves the deacon communion in the Body, saying:

Τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δίδοται *ὁ δεῖνα* <εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον>.[274]	The precious and holy and immaculate Body of our Lord and God and Savior Jesus Christ is given to N. for the remission of sins and for life everlasting.

Then both priest and deacon repeat the following formula when communicating in the bread and chalice:

---

[273] E.g., 10th c. *Grottaferrata Γβ IV*, ed. Parenti, Gb IV 7, 15-16; 11th c. *Grottaferrata Γβ XV* (ff. 11^{r-v}), *Messina Gr. 160* (ff. 40^v-41^v); 12th c. *British Library Add. 34060*, Taft, "Pontifical Liturgy" (note 212 above) I, 300-303, *Barberini Gr. 329* (BAS, ff. 8^{r-v}), *Grottaferrata Γβ II* (f. 20^{r-v}), *Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (f. 22^{r-v}), *Vatican Gr. 1811*, AD 1147 (f. 87^{r-v}); 13th c. *Vatican Gr. 1228* (KS 142), *Ambros. Gr. 276* (ff. 32^v-34^r) and *709* (f. 95^v), *Oxford Cromwell 11* (pp. 45-47); 14th c. archieratikon of Gemistos, ca. AD 1380 (Dmitrievskij II, 315-16); 16th c. *Modena 19* (ff. 17*v*-18*r*), *Sinai Gr. 2045*, AD 1572 (f. 32^r); *Jerusalem Sabas 53*, AD 1577/8 (f. 34^v); 17th c. *Athos Iviron 878*, AD 1642 (f. 34^r).

[274] Dmitrievskij II, 145, just gives the incipit. The section I add in brackets is the customary ending.

Τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα/αἷμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ *ὁ δεῖνα* εὐτελὴς ἱερεὺς/διάκονος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ, καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, μὴ εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.[275]

The precious and holy and immaculate Body/Blood of our Lord and God and Savior Jesus Christ the servant of God, the lowly priest/deacon N., receives for the remission of his sins and for life everlasting, not unto judgement or damnation, in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages. Amen!

The 12/13th c. roll *Vallicelliana 112* presents the following idiosyncratic ordo. After the threefold fraction (an Italo-Greek preculiarity especially common in the Salento Peninsula at Italy's heel[276]) and the commixture, the priest receives "the third particle," giving communion from it also to the other presbyters and deacons. Only then does he pour the zeon into the chalice, from which he then communicates, saying:

Τιμήσωμεν τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον.

We venerate the Blood of Our Lord Jesus Christ for the remission of sins and life everlasting.

The equally idiosyncratic 13th c. roll *Patmos 719* gives this hapax reading:

1. Σῶμα τίμιον, ἅγιον, δεσποτικόν, ἡγιασμένον τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ μεταδιδομένῳ Φιλίππῳ τῷ ἱερομονάχῳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν. Εἰς ὑγείαν ψυχῆς τε καὶ σώματος.

1. The precious, holy, royal, sanctified Body of our Lord and God, Jesus Christ, be to the recipient the hieromonk Philip for the remission of his sins and for life everlasting. Amen! For the health of both soul and body.

2. Φυλάξαι Κύριος ὁ Θεὸς τὴν ἱερωσύνην σου ὅσιον, ἄσπιλον, ἀμίαντον, ἀσκανδάλιστον ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ κακοῦ πράγματος πάσας τὰς ἡμέρας

2. Lord God, keep his priesthood holy, undefiled, pure, free of every wicked and evil deed all the days of his life, by the intercessions and

[275] Dmitrievskij II, 145. Similarly in the 13th c. diataxis in a ms in Dmitrievkij's private library: Dmitrievskij III 121.

[276] Taft, *Precommunion* 342-47; Parenti, "La frazione."

τῆς ζωῆς σου πρεσβείαις καὶ ἱκεσίαις τῆς ὑπερυμνήτου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ πάντων τῶν ἁγίων.[277]	supplications of our most praiseworthy Lady the Theotokos and ever-virgin Mary, and of all the saints.

As Parenti has noted,[278] the second part of this text (**2**), which I have numbered for convenience of reference, is better associated with the *Ad multos annos!* formulae referred to above in section B.IV.5. It is addressed to the priest and should properly be said by the deacon.

After saying the communion prayers (see section B.V.3 above), the priest consumes the particle in his hand and partakes of the chalice, saying: "I will take the chalice of salvation, and call upon the name of the Lord (LXX Ps 115:4). In the name of the Father. Amen. And of the Son. Amen. And of the Holy Spirit. Now and ever, and unto the ages of ages. Amen." Ps 115:4 is the koinonikon for liturgies honoring the Theotokos on her feasts, on ferial Wednesdays when she is always commemorated in the weekday cycle, as well as on some other occasions associated with her intercession.[279] Its suitability as a cup formula is obvious. As for the threefold division of the trinitarian "In the name of the Father..." formula, it was meant, according to the more developed rubrics in other texts, to accompany the priest's traditional threefold draught of the precious blood, though the triple draught is not specified here.

Similarly, BAS of *Codex Basilii Falascae = Grottaferrata Γβ III* (AD 1344-1357) from Tropea in Calabria,[280] and, from the Salento ca. 1350-1360, *Ambros. Gr. 167* (ff. 36r36v), give the formula for the bread (< Αὐτὸ om. *Grott. Γβ III* > τὸ < τίμιον καὶ ἅγιον καὶ add. *Grott. Γβ III* > ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ μεταδιδόμενόν μοι εἰς...), then Ps 115:4, before repeating the Αὐτὸ τὸ τίμιον formula for the cup.

By this time, as we saw above in section B.IV.6, Otrantan CHR in 13th c. *Karlsruhe EM 6* provides a fully developed communion ritual. There, the formula is "The same (Αὐτὸ) precious and holy Body (*or* and immaculate Blood) of Our Lord Jesus Christ [is] given to me (*or*

---

[277] Dmitrievskij II, 174.

[278] Private communication.

[279] Schattauer, "Koinonicon," 103-4; Taft, *Precommunion* 303, 305-6.

[280] Goar 152, Orlov 288-90.

him) for the remission of sins and for life everlasting."[281] This Αὐτὸ incipit, already noted in the previous paragraph, will be repeated thereafter in S. Italian mss like *Ambros. Gr. 167* from the Salento ca. 1350-1360[282] (f. 36^r), and *Grottaferrata Γβ XII* (f. 82^v) from Calabria, as well as in the 13/14th c. diataxis *Moscow Synod Gr. 275 (381).*[283] In some late mss like *Grottaferrata Γβ XIX* (AD 1591, f. 18^r), the Αὐτὸ incipit is prefixed only to the cup formula, the bread formula beginning simply Τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου...

In other sources from the 13/14th centuries on, the conferral formula begins to settle down to the two still current variants expressing that the minister "receives (μεταλαμβάνει)" or "is given (τὸ μεταδιδόμενόν μοι/σοι or more commonly μεταδίδοταί μοι/σοι)" the Body/Blood. In later sources these variant verb forms will sometimes be used interchangeably, one for the bread, another for the cup, as is still true today in the Vulgate Slavonic recension.[284]

The Body and Blood, in turn, are almost uniformly described by the same epithets as "the precious and holy and immaculate Body/ Blood of Our Lord and God and Savior Jesus Christ (τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα/αἷμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), for the remission of sins and life everlasting, Amen (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν <τὴν> αἰώνιον. Ἀμήν)."

Thereafter, if one prescinds from the occasional insignificant variant such as a change in the word-order or the omission of one of the epithets, the only difference will usually be in the incipit, some texts commencing with the object, others with the verb:

> Τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα/αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ *ὁ δεῖνα* ἱερεύς/ἱερομόναχος/διάκονος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον.[285]

> Μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ *ὁ δεῖνα* ἱερεύς/ἱερομόναχος/διάκονος τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα/αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον.

---

[281] Engdahl 32-33. The complete Greek text is cited above in section B.IV.6.

[282] Jacob, "Lettre," 162-63; id., "Épidémies," 94; id., "Rouleaux grecs," 90.

[283] KM 28.

[284] Слȣжебникъ (Rome 1942) 279, 281.

[285] E.g., 14th c. *Athos Esphigmenou roll 34,* AD 1306 (Dmitrievskij II, 268), *British Library Harl. 5561* (f. 17^v) both mss having two formulas, one for each species; 15th c. diataxis in *Munich Gr. 540,* AD 1416 (f. 26^v) for the bread only: for the cup there is just "In the Name of the Father..."

But even after the diataxis of Philotheus (*ante* 1347) had more or less stabilized the ritual, peculiarities continue to perdure, as in the Sacred Bread formula of *Vatican Gr. 1978,* copied at Rome in the 1470's by John Rhosos of Crete (CHR, f, 29^{r}): Ἐπιδίδοται τὸ τίμιον καὶ ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦδε Ἱερέως (sic) εἰς ἄφεσιν μου ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν τὴν αἰώνιον.[286]

And the 15th c. *Moscow Synod Gr. 262 (280)* has these conferral formulas:

> Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον, Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, γένοιτό μοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν.
>
> Καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ἅγιον, Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, γένοιτό μοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τὸ ποτήριον σωτηρίου λήψομαι... (LXX Ps 115:4).[287]

The 15th c. *Ambros. Gr. 84* (ff. 95^{r}-98^{r}) begins as in today's textus receptus of the 1950 Rome Hieratikon cited at the beginning of this chapter (section A paragraph **§10**), omitting only the pronouns μου/σου:

> *Ὁ διάκονος*· Μετάδος μοι, δέσποτα, τὸ τίμιον καὶ ἅγιον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.
>
> *Ὁ ἱερεύς*· Μεταδίδοταί σοι *τῷ δεῖνι* διακόνῳ τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Then, giving himself communion in the Body, the priest says:

> Μεταδίδοται τὸ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς χεῖρας ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἱερέως *ὁ δ<εῖνα>* εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μου καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

And upon consuming the Body:

> Μεταλαμβάνω ἐγὼ ὁ δ<εῖνα> Ἱερεὺς τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ πανάχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μου καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

---

[286] Transcription of S. Parenti.

[287] KS 216. LXX Ps 115:4, the koinonikon for Marian feasts and some other days (see above at notes 238, 279), is also found among the precommunion formulas of the mid-14th c. Otrantan codex *Grottaferrata Γβ XVIII* (see section B.V.5 above).

Before communicating from the chalice he asks pardon of his concelebrants, saying a variant of no. **25**: Συγχωρεῖτέ μοι, ἅγιοι πρεσβύτεροι, τῷ ἁμαρτωλῷ, repeats the Μεταλαμβάνω formula for the chalice, then drinks of the chalice in three draughts, saying: "In the name of the Father. And of the Son. And of the Holy Spirit." Then he wipes his lips, saying "Always, now and ever, and unto the ages of ages," summons the deacon, and serves him the chalice with formulas like the ones for the Body.

While in many mss these formulas are consolidating into what we have today, other sources in other areas of the Byzantine periphery, even late ones, continue to give different combinations of all the various possibilites: incipit beginning with the object, with the verb, varying the verbs, etc.[288] One example will suffice: the extremely detailed communion ordo in BAS of the 15/16th c. monastic euchology *Jerusalem Sabas 382* gives the following reception formulas (f. 60^{r-v}):

Μεταλαμβάνω τοῦ τιμίου καὶ ἁγίου σώματος τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ *ὁ δ<εῖνα>* ἱερομόναχος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μοῦ καὶ εἰς ζωήν μοι αἰώνιον καὶ εἰς ἀῤῥαβῶνα τῆς μελλούσης βασιλείας αὐτοῦ.	I, the hieromonk N., receive the precious and holy Body of Our Lord and God and Savior Jesus Christ, for the forgiveness of my sins and for life everlasting for me, and as a pledge of his heavenly kingdom.

Then he takes the chalice in both hands and drinks from it three times (τρίτον ἐξ αὐτοῦ) saying a variant of the same:

Ὁ δ<εῖνα> ἱερομόναχος μεταλαμβάνω τοῦ τιμίου καὶ ἁγίου αἵματος τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτηρὸς ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μου καὶ ζωήν μου αἰώνιον καὶ εἰς ἀῤῥαβῶνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας.	I, the hieromonk N., receive the precious and holy Blood of Our Lord and God and Savior Jesus Christ, for the forgiveness of my sins and for my life everlasting, and as a pledge of the future life and kingdom.

After wiping his lips and kissing the chalice, he puts it back on the altar and says:

---

[288] See for example 16th c. *Athos Koutloumousiou 341, Istanbul Metochion Panagiou Taphou 425,* Dmitrievskij II, 824-25, 950-51.

Τῆς τιμίας καὶ παναγίας σαρκός σου, Χριστέ, μετέλαβον. Τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σου αἵματος ἠξιώθην ὁ πανάθλιος ἐγώ. Καὶ τῆς βασιλείας σου μὴ στερήσῃς[289] ἡμᾶς.	I have received your precious and all-holy flesh, O Christ. I, the most wretched one, was deemed worthy of your precious and life-giving Blood. Do not deprive us of your kingdom!

There follows (ff. 60v-61v) the BAS Thanksgiving Prayer after Communion,[290] then the placing of the consecrated particles into the chalice with formulas, and the people's communion.

II. The Completion of the Ritual

1. *Summoning of the Deacon:*

The diataxis of Philotheus (*ante* 1347) cited in the next paragraph gives the summons for the deacon to approach, which first appears in 14th c. sources. Some mss provide more elaborate redactions of this summons. In the hierarchal liturgy according to the rite of the Great Church as reported in 16th c. Cypriot codex *Barberini Gr. 390* (AD 1575/6), for example, the deacon holding the office of Great Chartophylax (ὁ μέγας χαρτοφύλαξ)[291] stood by the holy mysteries assisting the bishop at the liturgy (ὅταν λειτουργῇ ὁ ἀρχιερεύς, ἵσταται πλησίον τῶν ἁγίων μυστηρίων). It was incumbent on the Great Chartophylax to summon the other deacons to communion thus: Λέγει ὁ αὐτὸς διάκονος· προσέλθετε τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ.[292] An expanded variant of this summons, transformed into a plural invitation said by the deacon himself, is found in the 16th c. *Athens Ethnike Bibliotheke 749:* Ὁ δὲ διάκονος λέγει· Προσέλθωμεν τῷ ἀθανάτῳ βασιλεῖ καὶ τῷ Θεῷ ἡμῶν.[293]

---

289 Ms f. 60v: ἠστερήσης.

290 Brightman 411.10-21.

291 On this official of the imperial chancery, originally archivist, then secretary, then first assistant of the patriarch in the administration of the Church, see J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11, Paris 1970) 333-53.

292 G. Ioannides, *Il codice liturgico Barberini greco 390* (unpublished doctoral disseration, Pontificio Istituto Orientale, Rome 2000) 394.

293 TL 138-39 (apparatus).

2. *The Clergy Receive Communion:*

The Philothean ordo also fixes the medieval clergy communion ritual still preserved in the Vulgate Slavonic recension.[294] The priest first gives the consecrated bread to the deacon, who kisses the priest's hand. The priest then serves himself the Sacred Bread, and both recite together the communion prayers before consuming the host. Then the priest takes three draughts from the chalice before serving it to the deacon, as follows:

> Bowing together three times and praying, the deacon girds himself crosswise with his orarion and stands a bit to the side. The priest, making a metany to the deacon and asking forgiveness, takes a particle of the holy bread and breaking it in two, takes one piece himself and holds it in the palm of his right hand, and holding the other piece with the [first] three fingers of the same hand, says quietly: "Deacon, approach (Ὁ διάκονος, πρόσελθε)."
>
> And the deacon, approaching, makes a metany with all reverence, asking forgiveness. And thus he approaches. And the priest, communicating him, says: "The precious and all-holy Body of Our Lord and God and Savior Jesus Christ is given to N. the deacon, for the remission of his sins and for life everlasting (Τὸ τίμιον καὶ πανάγιον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταδίδοται *τῷ δεῖνι* τῷ διακόνῳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ καὶ εἰς ζωὴν τὴν αἰώνιον)." And the deacon, after kissing the hand giving [it] to him and taking [it in] his [hand], goes to a place behind the holy altar, and bowing his head and praying, says: "I believe..." (no. **1**) and "At your Mystical Supper..." (no. **4**), and finally "May it be for me not unto judgement or condemnation..." (no. **10**), he receives the [particle] in his hand with fear and all piety.
>
> And the priest too, holding the holy particle that he had taken, bows his head before the holy altar. And after praying and saying the above-mentioned [prayers], he too receives the [particle] in his hand with all piety.
>
> Then standing up straight, he takes in both his hands the chalice with the veil, and partakes of it thrice. And after this he wipes his own lips and that of the sacred chalice with the veil in his hands, and kissing the outside rim of the chalice, summons the deacon, saying: "Deacon approach." And approaching and bowing before him and asking pardon, he is offered by the priest the sacred chalice with the veil. And he too receives three times in the same way, while the priest says: "N. the deacon receives the precious and holy blood of Our Lord and God and Savior Jesus Christ for the remission of his sins and for life everlasting (*Ὁ δεῖνα* διάκονος μεταλαμβάνει τοῦ τιμίου καὶ ἁγίου αἵματος τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν αὐτοῦ ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν τὴν

[294] **Слѹжебникъ** (Rome 1942) 278-83.

αἰώνιον)." Then after wiping his own lips and that of the sacred chalice with the veil in his hands, he kisses the priest on the shoulder, and the priest says, "Christ is in our midst (Ὁ Χριστὸς ἐν τῷ μέσῳ ἡμῶν)," and the deacon: "He is and shall be (Καὶ ἔστι καὶ ἔσται)."[295]

Then the deacon puts the rest of the particles into the chalice, and communion is given to the people.

3. *Accession Formulas:*

All that remained to fill out this Philothean ordo were the additional accession or "approach" formulas found in some sources, to be recited by the deacon as he approaches to receive from the presbyter (or the presbyter from the bishop):

Ἰδοὺ προσέρχομαι Χριστῷ τῷ ἀθανάτῳ Βασιλεῖ καὶ Θεῷ ἡμῶν. Μετάδος μοι, Δέσποτα, (δεῖνι) τῷ ἀναξίῳ διακόνῳ τὸ τίμιον καὶ πανάγιον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.	Behold, I approach Christ, the Immortal King and my God. Give me, master, N., the unworthy deacon, the precious and all-holy Body of Our Lord and God and Savior Jesus Christ for the remission of sins and life everlasting.

G. Engels[296] has noted an earlier adumbration of this "approach" genre in *Exhortation 3,* on receiving communion, by San Luca (1070-1150), bishop of Bova in Calabria from ca. 1106/8, edited by Joannou. The title of the exhortation reads:

Τοῦ αὐτοῦ εἰς ἑκάστην ἀνάμνησιν ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς θείας μεταλήψεως τῶν θείων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων, μετὰ τὸ εἰπεῖν τὸν διάκονον, *προσέλθατε τῷ Χριστῷ τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ* καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν τὸν λαὸν "*εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος*".[297]	By the same [author], for every commemoration at the moment of divine communion in the divine mysteries of Christ, after the deacon says "Approach Christ the King and God," and after the people [respond] "Blessed is he who comes [in the name of the Lord. The Lord is God and has appeared to us]!"

---

[295] TL 13-14.

[296] Engels, "La liturgia," 237.

[297] P. Joannou, "La personalità storica di Luca di Bova attraverso suoi scritti inediti (con testo greco e con traduzione a cura di Margherita Isnardi)," *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 29 (1960) 175-236, here 208.

As Engels notes, San Luca cites liturgical texts loosely, so it is not surprising that he might confuse the accession formula with the communion call, Μετὰ φόβου..."[298] But in fact, the "approach" formula is actually found as the response to Μετὰ φόβου in 13th c. Slavonic ms *Sofia Slav 518*,[299] a parallel Engels takes to indicate an Italo-Greek influence on Slavonic usage perhaps via the Italo-Byzantine monk St. Anthony the Roman, who arrived in Novgorod in 1106.[300] An Italo-Greek connection with South Slavic Balkan liturgical sources is of course well proven,[301] but I doubt that is what Luca of Bova's text illustrates. It seems rather an example of stereotypical Formelgut material that eventually crystalized into an "approach" formula.

The Μετάδος μοι formula, with the incipit Ἰδοὺ προσέρχομαι Χριστῷ τῷ ἀθανάτῳ Βασιλεῖ καὶ Θεῷ ἡμῶν, appears for the deacon already in the 1526 editio princeps of Doukas (ff. E^{v}-Eii^{v}), which gives no formula for the priest except "In the name of the Father..." at the reception of the chalice.

Some later diataxeis give the reception formula only for the Holy Bread, having the priest invoke one person of the Holy Trinity at each of his three draughts from the chalice: "In the name of the Father. And of the Son. And of the Holy Spirit."[302] We saw this above (section C.I) in the 15th c. *Ambros. Gr. 84*. In other mss, the reception formula is said only once, mentioning both the Body and Blood.[303]

---

[298] Engels, "La liturgia," 241 note 15.

[299] Petrovskij, "Rédaction slave," 877.

[300] Engels, "La liturgia," 241.

[301] In addition to the works cited *ibid.* 241-42, note especially S. Parenti, "Глаголический список римско-византийской литургии Св. Петра," *Palaeobulgarica* 18 (1994) 4:3-14; id., *L'Eucologio slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino* (Seminario del Dipartimento di Studi Slavi dell'Europa Centro-orientale, Università di Roma «La Sapienza», Filologia slava — 2, Rome 1997); id., "Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli slavi» del Sinai (XI sec.)," OCP 57 (1991) 145-177; E. Velkovska, *Nuovi paralleli greci dell'Eucologio slavo del Sinai* (Seminario del Dipartimento di Studi Slavi dell'Europa Centro-orientale, Università di Roma «La Sapienza», Filologia slava — 1, Rome 1996).

[302] E.g., 15th c. *Munich Gr. 540* (AD 1416), f. 26^{v}, *Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 87 (90)* (AD 1475), f. 24^{r}; 15/16th c. *Ann Arbor Univ. of Michigan 17*, f. 40^{v}, *Vatican Gr. 573*, KM 113; 16th c. *Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 162 (166)* (AD 1542) f. 85^{r}.

[303] The 15/16th c. *Jerusalem Sabas 305*, KM 92.

4. *The Pax:*

The pax formula concluding the Philothean communion ordo cited just above at the end of section C.II.2, with its formula "Christ is among us! He is and shall be!," taken from the kiss of peace before the Creed,[304] is found in numerous other sources.[305] Like the *Orate fratres* dialogue,[306] it is simply one more adaptation to the liturgy celebrated by a single presbyter with the assistance of a deacon, of elements once proper to the concelebrated eucharist.[307] The earliest source of the non-concelebrated presbyteral liturgy where I have found this pax is the 13/14th c. diataxis *Vatican Gr. 782* (f. 218ᵛ): the priest and deacon say this exchange when the deacon kisses the priest's hand upon receiving the chalice from him. Other sources locate it in a variety of places: in the damaged final folia of the 16th c. archieratikon ms *Ann Arbor University of Michigan Gr. 55A* = former *Burdett-Coutts II.26.3* (f. 21ʳ⁻ᵛ) the exchange follows communion in the bread, before the communion prayers (see section B.V.9 above).

5. *Isaiah 6:7 after Communion in the Cup:*

Only in mss from the 15th c. on do we begin to see the interpolation of Is 6:7 into the clergy communion ritual as a formula to be recited after communicating in the cup: Τοῦτο ἥψατο τῶν χειλέων μου/σου, καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας μου/σου, καὶ τὰς ἁμαρτίας μου/σου περικαθαριεῖ ("This has touched my/your lips, and will take away my/your iniquities and purge my/your sins"), sometimes with the traditional concluding "Always, now and ever, and unto the ages of ages" appended, as in 15th c. *Ambros. Gr. 84,* (f. 97ᵛ). This adaptation of Is 6:7, which bishops and presbyters usually recite in the first person after drinking from the chalice, and in the third person after administering it to the

---

304 Taft, *Great Entrance* 374.

305 See TL 139.

306 Taft, *Great Entrance* 291ff, 301-6.

307 See Taft, "Communion Rites" I, 337-41. To the sources cited there, add 12th c. *Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (f. 22ᵛ), which I neglected to include. Slavonic mss from the 13th through the 16th c. retain the usage in both concelebrated and non-concelebrated liturgies: Petrovskij, "Rédaction slave," 870, 884, 910-11, 923.

deacon,[308] depends on the interpretation of the Seraphic coal in LXX Is 6:7 as the eucharist:

> And there was sent to me one of the Seraphs, and he had in his hand a coal which he had taken from the altar with the tongs (ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου), and he touched my mouth and said, "Behold, *this has touched your lips, and will take away your iniquities and purge your sins*"'

This metaphor for the eucharist goes back at least to Theodore of Mopsuestia, *Homily 16,* 36-38.[309] LXX Is 6:7 is also the source of the later imagery of the communion spoon, as well as of its name (λαβίς).[310]

6. *Specification of the Clergy's Communion Portion:*

Finally, some later rubrics, like those of today, specify that the clergy receive communion from the "lower (κάτω, τὴν κάτωθεν κειμένην μερίδα)" quarter of the Lamb or stamped and consecrated portion of the prosphora.[311] The 15th c. *Istanbul Metochion Panagiou Taphou 8 (182)* has the priest use the upper particle for the commixture, and take "the other (τὴν δὲ ἑτέραν)" — probably meaning the lower one, as in today's rubrics — for communion.[312] This lower particle is the one marked **ΧΣ** which the priest places at the bottom of the diskos, i.e., nearest to himself (τὴν ἔμπροσθεν αὐτοῦ μερίδα[313]), at the fraction of the Lamb into four pieces and their arrangement crosswise at the top, bottom, and right and left sides of the diskos. If there is more than one minister communicating, the presiding priest divides up the particle to share it with the others.[314]

---

[308] TL 144-45 and apparatus.

[309] ST 145:591-97; A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933) 118-20.

[310] On the whole question of communion spoons, see R. F. Taft, "Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence," DOP 50 (1996) 209-238.

[311] E.g., 15th c. diataxis in *Munich Gr. 540* (AD 1416), f. 26^{v}; 16th c. *Vatican Gr. 1213,* KS 136; and the mss cited in TL 138 apparatus.

[312] Dmitrievskij II, 475.

[313] *Sinai Gr. 2017* (AD 1570) f. 36^{v}; TL *loc. cit.*

[314] I treat all this in detail in Taft, *Precommunion* 331-47, 359-60, 382-84.

Some rubrics, even late or very detailed diataxis rubrics, including those in Doukas' 1526 editio princeps, just instruct the priest to communicate from one of the particles without specifying which.[315] Still other rubrics specify a different particle, even "the upper one (τὴν ἄνωθεν ἁγίαν μερίδα ἐκ τοῦ δίσκου),"[316] which most later sources, following the Philothean ordo,[317] indicate instead for the commixture;[318] or the one on the right side of the diskos (τὴν δεξιὰν μερίδα);[319] or, in the South Italian threefold fraction usage, "from the third."[320]

7. *Further Peculiarities:*

Other sources show one or another peculiarity. The pontifical diataxis in the 15th c. *Athos Andreas Skete* codex has the bishop wash his hands after communion,[321] a usage not found in earlier pontificals. And *Munich Gr. 540* (AD 1416) has the priest say when putting the remainder of the consecrated prosphora into the chalice for the communion of the laity: "Behold the place where lay the precious and holy and immaculate body of Our Lord and God and Savior Jesus Christ. Amen! (Ἰδοὺ τόπος ὅπου ἔκειτο τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀμήν)". Such Ἰδοὺ formulas are a commonplace in Byzantine liturgical texts[322] and commentaries,[323] though I have not found this particular one elsewhere.

---

[315] The 16th c. *Modena 19* (f. 17v), the diataxeis in 12/13th c. *Athens Ethn. Bibl 662* and of Philotheus (*ante* 1347), TL 12-13; 13/14th c. *Moscow Synod gr. 275 (381)*, KM 28; 14/15th c. *Vatican Gr. 573*, KM 112-13; other mss in TL 138, Orlov 286.

[316] The 13th c. roll *Patmos 719*, Dmitrievskij II, 174. For the commixture, the priest just "takes one particle of the holy body."

[317] TL 13.

[318] TL 135, 136 apparatus, though other mss (TL 136 apparatus) just indicate any particle even for the commixture.

[319] *Jerusalem Sabas 305* (15-16th c. diataxis) KM 92.

[320] I have treated this whole question in Taft, *Precommunion* 333, 338-39, 342-43. See also Parenti, "La frazione."

[321] Dmitrievskij I, 171-72.

[322] IH 2:168-79 lists hundreds of troparia with this incipit.

[323] Germanus († 730), *Historia ecclesiastica* 41 (after the deposition of the gifts following the Great Entrance), N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (Studi liturgici 1, Grottaferrata 1912) 32; St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff,

D. Conclusion

The sources examined in this study permit the following conclusions:

1. The communion prayers in the medieval Byzantine clergy communion ritual have their remote origins in previously existing collections of communion prayers in private, non-liturgical devotional anthologies.
2. Such anthologies are first incorporated into some euchologies in a place apart from the eucharistic formularies.
3. Eventually, some of these formulas are interpolated into the communion ritual of the eucharistic liturgy itself. We see this first in 10th c. mss from S. Italy, and by the following century the same phenomenon can be observed in Byzantine liturgical mss from Palestine.
4. The Constantinopolitan communion ritual retains its pristine simplicity until later: such formulas begin to appear in Constantinopolitan sources only in the 12th century.
5. These developments, in turn, provoke a broader reflection. The evolution of the later medieval clergy communion ritual of the presbyteral liturgy furnishes an exception to the rule-of-thumb that liturgical evolution proceeds out from the center of diffusion of a tradition, and that the liturgical periphery is more conservative than the cradle of a tradition. While that rule remains generally true of major shifts — the suppression of the Old Testament lesson in the Liturgy of the Word,[324] the abandonment of the Asmatike Akolouthia or "Sung Office" of the Great Church in favor of the monastic rite, the shift from the Studite to the neo-Sabaitic offices[325] — it is not necessarily

---

Crestwood, N.Y. 1984) 88; Symeon of Thessalonika († 1429), *De sacra liturgia* 96 (at the Prothesis, paraphrasing Mt 2:9), PG 155:285D.

[324] Mateos, *Célébration* (note 220 above) 130-33.

[325] Taft, *The Byzantine Rite* 56-66, 78-84; id., "Mount Athos: A Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite'," DOP 42 (1988) 179-194; id., "A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History," in J. N. Alexander (ed.), *Time and Community, in Honor of Thomas Julian Talley* (NPM Studies in Church Music and Liturgy, Washington, DC 1990) 21-42; id., "In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church," in *La celebrazione del Triduo pasquale; anamnseis e mimesis*. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Ro-

true of lesser developments around the edges of liturgy: the preparatory prayers before vesting, local varieties of the developing Prothesis ritual, the multiplication of troparia and other secondary formulas at the deposition of gifts following the Great Entrance, and, in this case, the development of the communion ritual.

6. Later mss show a riotous growth of these formulas, doubtless a manifestation of the monastic tendency to multiply such texts at "soft points" of the liturgy like the entrance into church and vesting, the Prothesis Rite, the Great Entrance, the anaphoral commemorations/intercessions, and Holy Communion.
7. The present ritual betrays the moderating influence of the rubrics of the diataxis tradition, which kept in check the excessive multiplication of formulas in monastic euchologies.
8. The conferral formulas for the bread and cup first appear in the 12th c. Italian mss and, with some exceptions and minor variants, have remained remarkably stable from the 13/14th centuries on.
9. With the diataxis of Philotheus (*ante* 1347), the final rubrical touches and points of ritual detail are filled in, and the clergy communion ritual has remained relatively stable thereafter.
10. Apart from some relatively insignificant localisms which have already been adequately detailed elsewhere[326] and need not

ma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio 1988 (Analecta Liturgica 14 = Studia Anselmiana 102, Rome 1990) 71-97 (these three articles are reprinted in corrected form, including updating, in id., *Liturgy in Byzantium* chapters 1-3); id., "Holy Week in the Byzantine Tradition," in: A. G. Kollamparampil (ed.), *Hebdomandae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West* (BELS 93, Rome 1997) 67-91; id., "Byzantine Rite," ODB 1:343-344; id., "Sabaitic Typika," ODB 3:1823; id., "Stoudite Typika," ODB 3:1961; M. Arranz, "Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie," in *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle* (BELS 7, Rome 1976) 43-72; Th. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (BELS 104, Rome 2000).

[326] Cf. S. Muretov, *Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского Патриарха Филофея. Опыт историко-литургического изследования*, (Moscow 1895) 42; A. A. Dmitrievskij, *Богослужение в Русскоы Церкви в XVI веке*, Часть И. *Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое изследование* (Kazan 1884) 125-29; Petrovskij, "Rédaction slave," 869-72, 876-77, 884-85, 910-12, 922-24.

concern us here, Slavonic sources betray the same basic evolution as the Greek ritual.

ABBREVIATIONS

Arranz, "Sacrements," II.1-4 = M. Arranz, "Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain II," 1: OCP 56 (1990) 283-322; 2.1-2: 57 (1991) 87-143, 309-329; 2.3: 58 (1992) 23-82; 3.1: 58 (1992) 423-459; 4: 61 (1995) 425-476.

AS I-III = *Anaphorae Syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et Latinae versae*, vols. I-III, Rome 1939-.

BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil.

BELS = Bibliotheca *Ephemerides Liturgicae*, Subsidia.

Borgia, *Frammenti eucaristici* = N. Borgia, *Frammenti eucaristici antichissimi*, (Grottaferrata 1932).

CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.

Cody, "Philoxenus" = A. Cody, "An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West-Syrian Church," in N. Mitchell, J. Baldovin (eds.), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.* (A Pueblo Book, Collegeville 1996) 56-79.

Duncan = J. M. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église* (Rome 1983).

Engdahl = R. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (Berlin 1908).

Engels, "La liturgia" = G. Engels, "La liturgia nella 'diocesi grecanica' di Reggio," *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori* (Soveria Mannelli 1993) 235-247.

ER = *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* (Rome 1873).

Goar = J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum..* (Venice 1730², repr. Graz 1960).

HR = *Ὡρολόγιον τὸ μέγα* (Rome 1876).

HR (1937) = *Ὡρολόγιον* (Rome 1937²).

IH 1-6 = Henrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*, 6 vols. (ST 211-215bis, Vatican 1960-1966).

Jacob, "Deux formules" = A. Jacob, "Deux formules d'immixtion syro-palestiniennes et leur utilisation dans le rite byzantin de l'Italie méridionale," *Vetera Christianorum* 13 (1976) 29-64.

Jacob, "Épidémies" = id., "Épidémies et liturgie en Terre d'Otrante dans la seconde moitié du XIVe siècle," *Hélikon* 31-32 (1991-1992) 93-126.

Jacob, *Formulaire* = id., *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968).

Jacob, "Fragments liturgiques" = id., "Fragments liturgiques de Terre d'Otrante," *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 43 (1973) 345-376.

Jacob, "Lettre" = id., "La lettre patriarcale du Typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli," RSBN n.s. 24 (1987) 141-163.

Jacob, "Otrante" = id., "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante," *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 38 (1967) 49-107.

Jacob, "Rouleaux grecs" = id., "Rouleaux grecs et latins dans l'Italie méridionale," in P. Hoffmann, Ch. Hunzinger (eds.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Age, en Orient et en Occident* (Collection bibliologie, Paris 1998) 69-97.

Jacob, "Uspenski" = id., "L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)," Mus 78 (1965) 173-214.

JAS = The Liturgy of St. James, in the Greek redaction unless otherwise specified.

KM = N. F. Krasnosel'cev, *Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустаго,* (Kazan 1889).

Koster = S.J. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X. Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Rome, PIO 1996).

Koumarianos = P. Koumarianos, *Il Codice 226 della Biblioteca di San Pietroburgo. L'Eucologio bizantino di Porfyrio Uspensky* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Rome, PIO 1996).

KS = N. F. Krasnosel'cev, N. F. Krasnosel'cev, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки*, (Kazan 1885).

MR 1-6 = *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιατοῦ*, 6 vols. (Rome 1888-1901).

ODB 1-3 = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan et alii, 3 vols. (New York/Oxford 1991).

OR = *Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη* (Rome 1885)

Orlov = M. I. Orlov, *Литургия св. Василия Великаго* (St. Petersburg 1909).

Parenti, "Ektene" = S. Parenti, "L'Ektenê della Liturgia di Crisostomo nell'eucologio St. Petersburg gr. 226," in E. Carr. S. Parenti, A.-A. Theirmeyer, E. Velkovska (eds.), *ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* (Studia Anselmiana 110 = Analecta Liturgica 17, Rome 1993) 295-318.

Parenti, Gb IV = id., *L'eucologio manoscritto G.b. IV (X. sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Rome, PIO 1994).

Parenti, "La frazione" = id., "La frazione in tre parti del pane eucaristico nella Liturgia italo-bizantina," *Ecclesia orans* 17 (2000) 203-227.

Parenti – Velkovska = id. & E. Velkovska (eds.), *L'Eucologio Barberini gr. 336, Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana* (BELS 80, Rome 2000).

Passarelli = G. I. Passarelli, *L'eucologio Cryptense Γβ VII (sec. X)* (Analekta Vlatadon 36, Thessalonika 1982).

PE = A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica,* vol. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* 3rd ed. by A. Gerhards and H. Brakmann (Spicilegium Friburgense 12, Freiburg Schweiz 1998).

A. Petrovskij, "Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de s. Jean Chrysostome," in *ΧΡΥCΟCΤΟΜΙΚΑ* 859-928.

PR = *Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον* (Rome 1884).

PRES = The Byzantine Liturgy of the Presanctified.

Schattauer, "Koinonicon" = Th. Schattauer, "The Koinonicon of the Byzantine Liturgy: An Historical Study," OCP 49 (1983) 91-129.

ST 145 = R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145, Vatican 1949).

Taft, *The Byzantine Rite* = R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy, Collegeville 1992).

Taft, "Communion Rites" I = id., "Byzantine Communion Rites. I. The Early Ritual of Clergy Communion," OCP 65 (1999) 439-477.

Taft, *Great Entrance* = id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom,* vol. II: *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome 1978[2]).

Taft, *Liturgy in Byzantium* = id., *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series CS494, Aldershot/Brookfield 1995).

Taft, *Precommunion* = id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom,* vol. V: *The Precommunion Rites* (OCA 261, Rome 2000).

TL = P. N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15, Athens 1935).

TR = *Τριῴδιον κατανυκτικόν* (Rome 1879).

XPYCOCTOMIKA = *XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407-1907 (Rome 1908).

CHRONOLOGICAL LIST OF GREEK LITURGICAL MANUSCRIPTS CITED

A cross (†) indicates that the ms itself has been read, either in the original or in photographic reproduction, and not just in the edition and/or description cited. Material relevant to the date and/or provenance of the respective mss, where available, is relegated to the notes. For further information on the ms collections referred to and their standard catalogues, see *Repertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, troisième éd entièrement refondue par Jean-Marie Olivier (CCL, Turnout 1995) and Taft, *Great Entrance* 435-38; id. *Precommunion* 527-38.

8th century

† *Barberini 336*, S. Italy; Strittmatter, "Barberinum"; ed. Parenti-Velkovska, Brightman

9th century

† *Vatican Gr. 2282*, roll of JAS; ed. Mercier, PO 26.
Sinai Gr. 863, Palestine, Horologion; ed. Mateos[327]
Sinai Gr. 864, Palestine, Horologion; ed. Ajjoub[328]
Sinai MG 81 roll[329]
Sinai MΓ86 roll

10th century

† *St. Petersburg 226*[330] = "Euchology of Porfirij Uspenskij," S. Italy; Jacob, "Uspenski"; ed. Koumarianos, KS, Orlov
† *Grottaferrata Γβ IV;* ed. Parenti GbIV[331]

---

[327] Above, note 132.

[328] Above, note 66.

[329] On this and the following ms, see note 102 above.

[330] For mss in collections in the countries of the former Soviet Union, see most recently *Repertoire des bibliothèques*, cited above in the paragraph introducing this ms list.

[331] Mss of Grottaferrata and other Italian collections are presumed to be from S. Italy unless their provenance is otherwise narrowed or specified.

† *Grottaferrata Γβ VII*; ed. Passarelli
† *Moscow Rossijskaja Gosudarstvěnnaja Biblioteka Gr. 27 = Sevastianov 474,* Palestinian copy[332] of the euchology of Constantinople; ed. Koster, KS, Orlov
Jerusalem Stavrou 40, Typikon of the Great Church; ed. Mateos[333]

10/11th century

Messina Gr. 177, Liturgy of St. Mark; ed. Swainson[334]

11th century

Paris Coislin 213, the "Strategios Euchology" (AD 1027); ed. Duncan, Arranz, Maj[335]
† *Messina 160,* from Campania
Erlangen A2 (former *96*) (AD 1025), Horologion[336]
† *Grottaferrata Γβ XVA,* N. Calabria, CHR
† *Grottaferrata Ζδ II* (AD 1090), N. Calabria
† *Sinai 958,* Palestine
† *Sinai 959,* Palestine; ed. D. Diamante, *L'Eucologio SINAI 959* (PIO, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Venice 1995).
† *Parma 1217/2 (H.H.I.1),* roll[337]

11/12th century

Athens Ethnike Bibliotheke suppl. 815; ed. TL
† *Vatican 1170,* roll, Calabria[338]; ed. KS
† *Sinai 961,* Palestine or Sinai
† *Sinai 962*

---

332 See S. Parenti, "Preghiere delle «Costituzioni apostoliche» in alcuni eucologi italo-greci del medioevo," *Ephemerides Liturgicae* 113 (1999) 47 note. 4.

333 Note 26 above.

334 See note 82 above.

335 Duncan; M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagismatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)* (Rome 1996); J. M. Maj, *Coislin 213. Eucologio della Grande Chiesa. Manoscritto greco della Biblioteca Nazionale die Parigi (ff. 101-211)* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Rome, PIO 1995).

336 Notes 66, 133 above.

337 The traditional 11th c. date is confirmed by Jacob, "Rouleaux grecs," 77-78.

338 Parenti, "Ektene," 313 note 85 with further bibliography; most recently, Jacob, "Rouleaux grecs," 81-82.

† *Grottaferrata ΓβXXB*, Salento peninsula[339]

12th century

† *Harvard University Houghton Library Ms Greek 3* (AD 1105), Psalter plus Horologion; ed. Jeffrey[340]

† *British Library Add. 34060*, Constantinople, 10/11th c. patriarchal diataxis of the Great Church; ed. Taft, "Pontifical Liturgy"

Vatican 1554, N. Calabria, beginning of the 12th c.[341]

† *Barberini 316*, CHR and diataxis, Calabria

† *Barberini 329*, BAS

† *Oxford Bodleian Auct. E.5.13 (Graec. misc. 78)* (*post* 1132), from Messina in the style of Rossano[342]

† *Grottaferrata ΓβII*, Rossano

† *Vatican Gr. 1811* (AD 1147), Rossano

Vatican Gr. 1863 (AD 1154-1189), Calabria[343]

Vatican Gr. 1552, S. Italy

† *Sinai 973* (AD 1152/3); ed. Dmitrievskij

Ottoboni 344 (AD 1177), the "Euchology of the Great Church of Otranto"

† *Paris 347*

Vatican 2005 (AD 1194/5), from the Monastery of Sant'Elia di Carbone in Lucania[344]

† *Rotulus Dedhamensis*, Dedham Massachusetts private collection, communion prayers.[345]

Athens Ethn. Bibl. 788, Typikon of Theotokos Evergetis; ed. Dmitrievskij

---

[339] For date and provenance: Jacob, "Deux formules," 54. The Salento peninsula is the heel of Italy, and Byzantine liturgy in the area was under the influence of the usages of Otranto.

[340] See note 13 above.

[341] Jacob, "Rouleaux grecs," 88-89; Parenti, "Ektene," 313 and the bibliography in note 86.

[342] This and the following two mss have recently been assigned to the liturgical tradition of Rossano: cf. S. Lucà, "I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII," *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993) 62.

[343] See note 173 above.

[344] Jacob, "Deux formules," 35; for the date, id., "Une date précise pour l'euchologe de Carbone: 1194-1195," *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 62 (1995) 97-114. On the monastery, see K. Lake, "Greek Monasteries in South Italy," JTS 5 (1904) 29-33; and esp. C. D. Fonseca, A. Lerra (eds.), *Il monastero di S. Elia di Carbone e il suo territorio dal Medioevo all'Età Moderna. Nel millenario della morte Di S. Luca Abate.* Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università degli Studi della Basilicata in occasione del Decennale della sua istitutzione (Potenza-Carbone, 26-27 giugno 1992, Cosenza 1994).

[345] See section B.IV.1 above.

12/13th century

Athens Ethnike Bibliotheke 662, euchology and diataxis; ed. TL
† *Vallicelliana 112 (G 70)*, roll, Salento (?)[346]
† *Sinai 1036*, oriental[347]
Sinai 1020, roll of BAS; ed. Dmitrievskij

13th century

† *Oxford Bodleian Cromwell 11* (AD 1225), Epirus[348]
† *Grottaferrata Γβ XIII*, copied at Grottaferrata
Karlsruhe EM (= Ettenheimmünster) 6, Salento; ed. Engdahl, Jacob, "Otrante"
† *British Library Harl. 5561*
† *Ambrosiana 709 (R 24 sup.)*
† *Ambrosiana 276 (E 20 sup.)*, Salento[349]; ed. Jacob, "Deux formules"
† *Sinai 1037*, Palestine
† *Sinai 966*; Salento; ed. Dmitrievskij
Patmos 709 (AD 1260), roll; ed. Dmitrievskij
Patmos 719, roll; ed. Dmitrievskij
Codex Dmitrievskij, diataxis; ed. Dmitrievskij

13/14th century

† *Vatican 782*, diataxis (ff. 215^{r}-220^{v})
Moscow Synod 275 (381), diataxis; ed. KM
Paris 385, diataxis; ed. Dmitrievskij

14th century

Athos Esphigmenou 34 (AD 1306), roll; ed. Dmitrievskij
Vatican 2324, Salento[350]; ed. Jacob, "Deux formules," id., "Fragments liturgiques"

---

346 Jacob, "Rouleaux grecs," 90; and see note 171 above.

347 Parenti, "Ektene," 299 note 25.

348 A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain* (Dumbarton Oaks Studies 17, Washington, DC 1980) 7-11.

349 Jacob, "Rouleaux grecs," 90; see also Jacob, "Lettre," 162-63, for the Salentan provenance of this ms.

350 *Ibid.* 36; id., "Fragments liturgiques," 361- 63.

Vatican 1228 (*ante* 1320[351]), vicinity of Salento; ed. KS
† *Grottaferrata Γβ III* = "Codex Basilii Falascae" (AD 1344-1357), Tropea, Calabria[352]; ed. Goar
† *Grottaferrata Γβ XII*, Calabria
† *Grottaferrata Γβ XVIIIA* (ca. 1360), Salento[353]
† *Jerusalem Taphou 517*, roll
Vatican 2324, Salento[354]; ed. Jacob, "Deux formules"
† *Ambrosiana 167 (C 7 sup.)* (ca. 1350-1360), Salento[355]
Athos Panteleimon 770, diataxis of Philotheus; ed. TL
Moscow Synod 261 (279); ed. KS, Orlov
Jerusalem Patriarchal Library 309, Office of Holy Cmmunion; ed. Dmitrievskij

14/15th century

† *Vatican 573*, diataxis; ed. KM
† *Sinai 2046*, diataxis of Philotheus

15th century

† *Munich 540* (AD 1416), CHR, diataxis, BAS
† *Sinai 968* (AD 1426)
Borgia 7, Salento, first half of 15th c.[356]
† *Geneva 24*, roll
† *Ambrosiana 84 (B 15 sup.)*
† *Ambrosiana 637 (P 112 sup.)*
Moscow Synod 262 (280); ed. KS
Grottaferrata Γβ XXXIII (AD 1460-1466)[357]
Vatican Gr. 1978 (1470's), Rome
Istanbul Metochion Panagiou Taphou 8 (182); ed. Dmitrievskij
† *Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 141 (144)*

[351] Jacob, "Épidémies," 96; id., "Lettre," 162-63.

[352] A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano* (Grottaferrata 1883) 249-51; Jacob, "Rouleaux grecs," 89; Tropea is a coastal town on the Capo Vaticano promontory at the toe of Italy.

[353] Jacob, "Épidémies," 101; id., "Rouleaux grecs," 90.

[354] Jacob, "Lettre," 162-63; id., "Deux formules," 55.

[355] Jacob, "Lettre," 162-63; id., "Épidémies," 94; id., "Rouleaux grecs," 90.

[356] According to Jacob, "Lettre," 163, it was copied in the first half of the 15th c. at Soleto, which is located in the center of the Salentan Peninsula halfway between Otranto and Torre Squillace.

[357] On this ms see S. Parenti, "Un eucologio dello ieromonaco Daniele integrato da Giovanni Rhosos (Grottaferrata Γ.β. XXXIII)," *Ephemerides Liturgicae* 109 (1995) 226-234.

† *Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 87 (90)* (AD 1475)
Barberini Gr. 307[358]

15/16th century

† *University of Michigan Ann Arbor 17* = former *Burdett-Coutts III.29*
† *Jerusalem Sabas 382*, monastic euchology
Jerusalem Sabas 305/St. Petersburg 423, diataxis; ed. KM
Vatican Gr. 2012, S. Italy

16th century

Barberini Gr. 389 (AD 1509), S. Italy
Barberini Gr. 371, S. Italy
† *Modena 19 (αR.7.20; II.A.5)*
† *Jerusalem Sabas 48* (AD 1537)
Athos Lavra E 74 (AD 1541), archieratikon-diataxis of Gemistos; ed. Dmitrievskij
† *Istanbul Patriarchal Library Panagia Kamariotissa 162 (166)* (AD 1542)
† *University of Michigan Ann Arbor 55A* = former *Burdett-Coutts II.26.3*, archieratikon, apparently a later redaction of Gemistos
† *Sinai 2037*
† *Sinai 1919* (AD 1564)
† *Sinai 2017* (AD 1570)
† *Sinai 2045* (AD 1572)
† *Jerusalem Sabas 53* (AD 1577/8)
† *Grottaferrata Γβ XIX* (AD 1591)
Vatican 1213; ed. KS
Vatican Gr. 1949, S. Italy
† *Grottaferrata Γβ XVII*
Athos Koutloumousiou 341; ed. Dmitrievskij
Istanbul Metochion Panagiou Taphou 425; ed. Dmitrievskij
Athens Ethnike Bibliotheke 749; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 752; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 766; ed. TL
Barberini 390 (AD 1575/6), Cyprus; ed. Ioannides[359]

17th century

Athens Ethnike Bibliotheke 770; ed. TL

[358] Note 66 above.

[359] Note 292 above.

Athens Ethnike Bibliotheke 771; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 773; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 776; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 782; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 817; ed. TL
Athos Esphigmenou 120 (AD 1602); ed. Dmitrievskij
† *Athos Iviron 878 (826)* (AD 1642)
† *Sinai 1049* (ca. 1650)
† *Sinai 1046* (AD 1654)
† *Sinai 1047* (AD 1685)
† *Jerusalem Taphou 334*

18th century

Athens Ethnike Bibliotheke 763; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 765; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 767; ed. TL
Athens Ethnike Bibliotheke 779; ed. TL

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 ROMA

Robert F. Taft, S.J

Stefan Heid

Ephraem Graeci homilia de iudicio et pretiosa cruce (Clavis PG 4105)

A. EINLEITUNG

Die Predigt Clavis PG 4105 (BHG 419e) ist nicht als eigenständige Schrift aufzufassen, da sie weitgehende Übereinstimmungen mit einer Reihe bereits edierter griechischer Ephräm-Predigten aufweist. Die *homilia de iudicio et pretiosa cruce* hat daher zweifellos als pseudonym zu gelten[1]. Bekanntlich ist das ephrämitische (syrische und griechische) Korpus in unzähligen Varianten überliefert, da man es — wohl nicht erst seit der Mahnung der zweiten trullanischen Synode (im Jahre 691) an den hohen Klerus, lieber auf bewährte Vordenker denn auf dürftige eigene Gedanken zurückzugreifen[2] — immer wieder als Predigtvorlage herangezogen und repetiert hat. Aus solchen Anlässen entstandene Neuformulierungen fanden dann wiederum in das überlieferte Opus Ephräms Eingang. Von Ephräm († 373)[3] berichtet schon Hieronymus († 419/20), daß seine syrischen Werke in manchen Kirchen nach der Heiligen Schrift verlesen wurden; möglicherweise denkt er aber auch an die Rezitierung griechischer Übersetzungen[4]. Jedenfalls wurden bereits zu Lebzeiten Ephräms seine Werke ins Griechische übersetzt, und auch später

---

[1] V. S. Pseutonkas [Β. Σ. Ψευτογκᾶς] (Hrsg.), Αἱ περὶ σταυροῦ καὶ πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι ἀνατολικῶν πατέρων καὶ συγγραφέων ἀπὸ τοῦ 2ου μέχρι καὶ τοῦ 4ου αἰῶνος (= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 53), Thessaloniki[2] 1991, 128. Zur Frage der *dubia, spuria* und *authentica* des syrischen Ephräm siehe J. Melki, *Saint Ephrem le Syrien. Un bilan de l'édition critique*, in *Parole de l'Orient* 11 (1983) 3/88.

[2] Conc. Trull. can. 19 (1503/12 P.-P. Joannou, *Discipline generale antique* 1,1, Grottaferrata 1962). Im Westen gibt es seit dem 5. Jh. Homiliare; M. Sachot, Art. *Homilie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1994) 148/75, hier 164f.

[3] P. Bruns, *Ephraem der Syrer*, in S. Döpp / W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u. a.[2] 1999, 191/4.

[4] Hieron., *vir. inl.* 115 (216 A. Ceresa-Gastaldo, *Gerolamo. Gli uomini illustri* [= Biblioteca Patristica 12], Firenze 1988): *Ephrem, Edessenae ecclesiae diaconus, multa Syro sermone composuit et ad tantam venit claritudinem ut post lectionem scripturarum publice in quibusdam ecclesiis eius scripta recitentur.* J. Chr. W. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche* 6, Leipzig 1823, 279f.

noch gab man sich griechischen Übersetzungen hin[5]. Zuweilen werden die Prediger solche Texte auswendig gelernt haben, wobei sich leicht neue Abweichungen einschleichen[6].

Die hier behandelte Predigt ist verwandt mit der von V. S. Pseutonkas edierten pseudo-ephrämitischen Schrift Πᾶσα ἑορτὴ καὶ πᾶσα πρᾶξις ... (Clavis PG [Suppl.] 3948)[7] (bzgl. *iud. et pret. cruc.* 2 Ende/7 Anfang). Sie hat weitere, sogar wichtigere Paralleltexte, die Pseutonkas entgangen sind. Zunächst begegnen Teile in einer anonymen Centopredigt (BHG 414f) (bzgl. *iud. et pret. cruc.* 3f). Vor allem aber ist sie zur Gänze eine insgesamt recht getreue Wiedergabe der Ephräm-Predigt *De paenitentia et de iudicio et in secundum aduentum d.n.I.C.* (Clavis PG [Suppl.] 4043)[8]; das wird lediglich durch deren anderslautenden Eingangssatz und damit das unterschiedliche Initium verschleiert. Bereits die eröffnende Formulierung Ἡμεῖς δὲ πάλιν ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν läßt aber erkennen, daß ein vorausgehender Abschnitt ausgelassen wurde. Ansonsten übernimmt die *homilia de iudicio et pretiosa cruce* nicht die Schlußpassagen der Bußpredigt; zudem wird diese an vielen Stellen umformuliert oder gekürzt, was jedoch kaum inhaltliche Auswirkungen hat. Ähnlich verhält es sich hinsichtlich der Ephräm-Predigt *De communi resurrectione, de paenitentia et de caritate et in secundum adventum d.n.I.C.* (Clavis PG [Suppl.] 3945)[9]: Der mittlere Teil daraus ab Ἡμεῖς δὲ πάλιν ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν wird mit zahlreichen Variationen und Kürzungen übernommen[10]. Ferner weisen Clavis PG 3945 und 4043 gemein-

[5] Sozom., *hist. eccl.* 3,16,2 (GCS N.F. Sozom. 127,27/128,1). Vgl. St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* 3, Wien 1938, 108; B. Outtier, *Saint Éphrem d'après ses biographies et ses oeuvres*, in *Parole de l'Orient* 4 (1973) 11/33, hier 28.

[6] Vgl. R. Stichel, *Homiletik, Hymnographie und Hagiographie im frühbyzantinischen Palästina*, in W. Hörandner u. a. (Hrsg.), *Ἀνδριάς*, Festschr. H. Hunger (= JÖB 44), 1994, 389/406, hier 404.

[7] Für die Unechtheit siehe D. Hemmerdinger-Iliadou, Art. *Éphrem (les versions)*, in DSp 4 (1960) 800/19, hier 812.

[8] Ephr. Graec., *paen. et iud.* (371/5 J. Assemani, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine in sex tomos distributa* 3. *Graece et Latine*, Romae 1746).

[9] Jetzt zugänglich mit deutscher Übersetzung: G. Bojkovsky / R. Aitzetmüller (Hrsg.), *Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers* (= Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 26[20,4]), Freiburg 1988, 404/55. Siehe auch P. Zingerle: Bibliothek der Kirchenväter, Ephr. 3, 290/4.

[10] Ephr. Graec., *comm. resurr.* (211A/214C J. Assemani, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine in sex tomos distributa* 2. *Graece et Latine*, Romae 1743).

sam mit der *homilia de iudicio et paenitentia* Übereinstimmungen mit den Ephräm-Predigten *Sermo in secundum adventum d.n.I.C.* (Clavis PG [Suppl.] 3944)[11] (bzgl. *iud. et pret. cruc.* 5/7), *Quod ludicris rebus abstinendum sit Christianis et de amore pauperum* (Clavis PG 3997)[12] (bzgl. *iud. et pret. cruc.* 1) und *De signo crucis, quod apparebit in caelo* (Clavis PG 4013)[13] (bzgl. *iud. et pret. cruc.* 5/7) auf.

Die Handschrift der Bibliotheca Vallicelliana in Rom sieht den Text für den dritten Sonntag der Quadragesima (Mittfastenkreuzfest bzw. Stauroproskynesis) vor, die Predigt selbst nimmt jedoch auf keinen konkreten Festanlaß Bezug[14]. Der Titel lautet: "Rede unseres heiligen Vaters Ephräm über die Auffindung und das kostbare und lebenspendende Kreuz" (λόγος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραΐμ περὶ τῆς εὑρέσεως καὶ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ). Zumindest über die "Auffindung" findet sich aber nichts in der Predigt. Möglicherweise gingen ihr entsprechende Ausführungen voraus, die später unterdrückt wurden, oder der Titel ist einfach ungenau gewählt. Denn auch die am ehesten in Frage kommenden Vorlagen Clavis PG (Suppl.) 3945 und 4043 gehen nicht auf die Kreuzauffindung ein.

Der Ort des Vortrags läßt sich weder dem Titel noch dem Textkorpus entnehmen, was für eine pseudonyme Predigt kaum überraschen kann. Die Pseudonymität der *homilia de iudicio et pretiosa cruce* bedeutet keineswegs, daß die Predigt willkürlich Ephräm untergeschoben wurde. Im folgenden werden einige Beobachtungen zu Aufbau und Inhalt der Predigt angestellt, wodurch sich gewisse Querverbindungen zum Gedankengut des syrischen (Pseudo-)Ephräm erkennen lassen.

Der Gedankengang der eher adhortativen denn dogmatischen Predigt läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß der Abwendung vom Heidentum die Hinwendung des Gläubigen zum Kreuz folgen

---

[11] Ephr. Graec., *serm. in sec. adv.* (2, 192A/193D Assemani).

[12] Ephr. Graec., *ludicr.* (3, 53E/F Assemani). Hemmerdinger-Iliadou aaO. 813 hält diese Predigt für unauthentisch.

[13] Ephr. Graec., *sign. cruc.* (3, 145E/F. 146A/B Assemani).

[14] Es gibt einige Predigten, die auf das Mittfastenkreuzfest ausdrücklich Bezug nehmen: anonyme Predigt bei J. Gretser (Hrsg.), *Opera omnia de sancta cruce,* Ingolstadt 1616, 1491/7; *oratio anonyma de exaltatione* (BHGa 422w); PsJoh. Chrys., *ador. pret. cruc.* (Clavis PG 4539); *med. hebd. ieiun.* (Clavis PG [Suppl.] 4601); [Ps]Sophron. Hieros., *de festo sanctae crucis* (Clavis PG 7658). Auf das Fasten spielt auch PsGerm. I Const., *hom. in viv. cruc.* (Clavis PG 8030) deutlich an. Zum Ursprung der Stauroproskynesis siehe St. Heid (Hrsg.), *Eine anonyme Kreuzpredigt (BHGa 422w) und das Problem synodaler Festbegrundung,* in *Annuarium Historiae Conciliorum* [demnächst].

muß in Erwartung der Wiederkunft Christi, der das Kreuz vorausgeht. Die Eingangsworte ("Wir wollen uns nun wieder dem Thema zuwenden und über die Umkehr sprechen") lassen das Thema der Umkehr anklingen, das für den syrischen Ephräm von großer Bedeutung ist. Die Umkehr — Μετάνοια ist vor allem in der östlichen Mönchsaszetik ein prominentes Motiv und gilt als Charisma[15] — meint hier nicht so sehr Kasteiung, Buße und Zerknirschung, sondern beabsichtigt die erwähnte Abwendung von heidnischem Tun und die innere Vorbereitung auf das Endgericht. So gehen die Einleitungsworte unvermittelt über in eine heftige Kritik an ausgelassenen Feiern, was für eine Fastenpredigt durchaus angebracht erscheint. Die Predigt wendet sich gegen pagane Lieder (cap. 1), der syrische Ephräm gegen häretische (arianische) Lieder[16]. Ein gewisser Widerspruch zwischen syrischem und griechischem Ephräm findet sich hinsichtlich der Türbekränzung an Festtagen. Während der Prediger dies als heidnisch ablehnt (cap. 2), lobt der syrische Ephräm die Bekränzung für das Geburtsfest Christi[17]. Der Prediger tadelt ferner die Reiselust mancher Christen, denen offenbar daran liegt, an irgendwelchen profanen Festen teilzunehmen ("alle Grenzen der Erde nützen nichts" [cap. 2]). Der Zusammenhang paganer Feste schließt es wohl aus, der Prediger denke hier nur an vagabundierende Anachoreten, gegen die sich etwa auch der syrische Ephräm wendet[18].

Zuweilen scheint aber doch asketisches Milieu durch — über die "Soldaten Christi"[19] siehe vor allem cap. 4 —, ohne daß die Predigt eindeutig und ausschließlich dem Mönchsmilieu zuzuweisen wäre. Auch der authentische Ephräm war nicht selber Einsiedler, sympathisierte aber mit dem Anachoretentum und setzte sich zuweilen kri-

[15] P. Miquel, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien* (= Spiritualité Orientale 44), Abbaye de Bellefontaine 1986, 181/90.

[16] Ephr. Syr., *hymn. de fid.* 23,5 (CSCO 155 SSyr 74, 65,7f).

[17] Ephr. Syr., *hymn. de nativ.* 5,1 (CSCO 187 SSyr 83, 39).

[18] (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* IV 1,281/4 (CSCO 335 SSyr 149, 8). Vgl. Ephr. Graec., *serm. paraen. ad mon. Aeg.* 26 (2, 113F Assemani): "Ziehen wir uns heute nicht in die Ruhe und zur Betrachtung zurück, indes wir morgen von Zelle zu Zelle, um nicht zu sagen von Dorf zu Dorf herumschweifen und selbst in der Stadt uns aufhalten".

[19] Vgl. A. Hamman, Art. *Militia*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* 2 (1984) 2247f. Ephr. Graec., *serm. asc.* (59D J. Assemani, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine in sex tomos distributa* 1. *Graece et Latine*, Romae 1732): "Der Mönch gleicht einem Soldaten auf dem Weg in die Schlacht". Ephr. Graec., *serm. paraen. ad mon. Aeg.* 31,4 (2, 121F Assemani): Die Waffe des Streiters Christi, des Mönchs, ist das Kreuz.

tisch mit ihm auseinander[20], so daß er nicht erst postum zu einer Autorität monastischer Aszetik avancierte[21]. Der Aufruf des Predigers, Tag und Nacht die Psalmen zu beten (cap. 1), richtet sich vielleicht an Mönche[22]. Auch die Wendung, Christus komme, "um jene zu beglücken, die ihn lieben und sich durch Nachtwachen, Fasten, Beten und das Psalmodieren abgemüht haben" (cap. 7), läßt an Mönche denken; jedenfalls zeichnen diese Übungen auch nach dem syrischen Ephräm vorzüglich die Asketen aus[23]. Der griechische Ephräm rät anderenorts jenen, die als Anachoreten ungestört leben wollen, ab, Witwen und Waisen aufzusuchen[24], während die Predigt gerade diesen Dienst der Nächstenliebe von seinen Zuhörern erwartet (cap. 2). Andererseits fordet der Syrer durchaus dazu auf, Christus in den Kranken zu besuchen, in den Hungrigen zu speisen, ihm in dem ermüdeten Pilger ein Lager zu bereiten, ihm die Füße zu waschen und den Tisch zu decken[25]. Das entspricht dem Appell der Predigt, die Not der Witwen, Waisen, Fremden und Armen zu lindern (cap. 2) und Fremde gastlich aufzunehmen (cap. 7).

---

20 E. Beck, *Asketentum und Mönchtum bei Ephraem*, in *Il monachesimo orientale*, in OCA 153, Rom 1958, 341/62; L. Leloir, *L'actualité du message d'Éphrem*, in *Parole de l'Orient* 4 (1973) 55/72, hier 60/67.

21 In diesen Zusammenhang gehört sein (angeblicher) Aufenthalt bei den ägyptischen Mönchen; St. Heid, *Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche gehaltene Predigten des griechischen Ephräm*, in *Oriens Christianus* 84 (2000) [im Druck]. Vgl. Ephr. Graec., *sermones paraenetici ad monachos Aegypti* (Clavis PG [Suppl.] 3942); *de perfectione monachi* (Clavis PG 3957); *adhortatio sive catechesis ad monachos* (Clavis PG [Suppl.] 3968); *de perfectione monachi* (Clavis PG [Suppl.] 3971); *institutio ad monachos* (Clavis PG 4034).

22 Vgl. (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* IV 2,487f (CSCO 335 SSyr 149, 33).

23 Diese Übungen weisen ins Mönchsmilieu. Psalmodieren: Ephr. Graec., *serm. paraen. ad mon. Aeg.* 3 (2, 76F Assemani); *serm. asc.* (1, 50F Assemani). Nachtwachen: *serm. paraen. ad mon. Aeg.* 8 (2, 81C Assemani); *serm. asc.* (1, 50F Assemani); (Ps-)Ephr. Syr. *serm.* II 2,233 (CSCO 312 SSyr 135, 60); *sermo de magis* 11 (423 Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones* 2, Mechliniae 1886); *sermo de fine et admonitione* 24 (182 Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones* 3, Mechliniae 1889); *sermo de monachis* 17 (181 Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones* 4, Mechliniae 1902); *exhortatio ad monachos* (4, 207/15 Lamy, *Hymni*). Fasten: Ephr. Graec., *serm. paraen. ad mon. Aeg.* 26 (2, 113E Assemani); (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* II 2,233 (CSCO 312 SSyr 135, 60); *sermo de magis* 11 (2, 423 Lamy, *Hymni*); *sermo de monachis* 17 (4, 181 Lamy, *Hymni*).

24 Ephr. Graec., *in illud: Attende tibi ipsi* 7 (1, 239E Assemani). Vgl. (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* III 4,569 (CSCO321 SSyr 139, 63).

25 Ephr. Syr., *adhort. ad poen.* 16 (439A S. E. Assemani, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine in sex tomos distributa* 3. *Syriace et Latine*, Romae 1743).

Ephräm gilt wegen seines Kampfes gegen die Häresien als Anwalt der Orthodoxie. Das schlägt sich in der Predigt nieder in dem Gedanken, das Kreuz vernichte alle Häresien, sammle die Menschen in dem einen Glauben (cap. 3) und sei die unüberwindliche Mauer der Orthodoxen (cap. 4). Der syrische Ephräm wendet sich verschiedentlich gegen Kirchenspaltungen und betet für die Einheit der orthodoxen Kirche[26]; und auch die Pointierungen auf das Kreuz hin als dem Ende aller Übel sind ihm nicht fremd: "Das Holz, das den Tod kreuzigte, zerstreute die Macht des Irrtums"[27]. Die Aufforderung zur häufigen Selbstbekreuzigung (cap. 3) findet sich genauso beim Syrer: "Unternimm nichts, ohne zuvor gebetet zu haben; mit dem Zeichen des lebenspendenden Kreuzes aber besiegele, mein Sohn, all dein Tun: Trete nicht aus der Tür deines Hauses, bevor du dich nicht mit dem Kreuz bezeichnet hast. Weder beim Essen noch beim Trinken, weder beim Schlafen noch beim Wachen, weder im Haus noch auf der Straße und auch nicht in der Zeit des Ruhens vergiß dieses Zeichen. Kein Wächter ist ihm zu vergleichen. Es sei dir schützende Mauer vor all deinem Tun. Lehre es deine Kinder, damit sie es fleißig üben"[28]. Gegen böse Einflüsterungen soll man sich die Ohren mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes versiegeln[29].

Der syrische Ephräm ist ein Zeuge für das in den Predigten der Ostkirche so beliebte litaneiartige Kreuzlob (cap. 3)[30], das in seiner

---

[26] Z.B. Ephr. Syr., *hymn.* 7 (4, 719 Lamy, *Hymni*).

[27] Ephr. Syr., *hymn. de nativ. primog.* 1 (4, 767 Lamy, *Hymni*). Wenn das Kreuz als Ruhm der Orthodoxen bezeichnet wird, so müßte hier das weite Feld jener Texte herangezogen werden, die im Kreuz das Signum der Orthodoxie erkennen, insofern Häretiker und Schismatiker das Ärgernis des Kreuzes aushöhlen. Das Kreuz hat in den christologischen Paradoxien gegen die Arianer seinen Platz; Ephr. Syr., *hymn. de fid.* 17,8/11 (CSCO 155 SSyr 74, 52,28/53,10).

[28] Ephr. Syr., *sermo de admonitione et paenitentia* 17 (301/3 Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones* 1, Mechliniae 1882). Darüberhinaus erreicht freilich der Syrer in seinem Schrifttum hinsichtlich des Kreuzes eine größere gedankliche Tiefe. Vgl. P. Yousif, *St. Ephrem on symbols in nature. Faith, the trinity and the cross (Hymns on faith, No. 18)*, in *Eastern Churches Review* 10 (1978) 52/60; ders., *Le symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe*, in F. Graffin / A. Guillaumont (Hrsg.), *Symposium Syriacum 1976* (= OCA 205), Roma 1978, 207/27; ders., *La croix de Jésus et le paradis d'Éden dans la typologie biblique de saint Ephrem*, in *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/76) 29/48.

[29] Ephr. Graec., *cap. de virt.* 7 (1, 222D Assemani). Vgl. Ephr. Syr., *sermo de admonitione et paenitentia* 6 (1, 283 Lamy, *Hymni*).

[30] Zu derartigen litaneiartigen Kreuzenkomien siehe E. Cattaneo, in B. Ulianich (Hrsg.), *La croce. Iconografia e interpretazione (secoli I - inizio XVI)* (= Università degli

unterschiedlichen Ausdehnung vielleicht dazu diente, eine Kreuzprozession (der Gläubigen) zu überbrücken: "Kreuz, das alles erfüllt; Kreuz, das alles vollendet; Kreuz, das allem den Anfang gibt; Kreuz, das alles erlöst; Kreuz, das alles lebendig macht; Kreuz, das alles erneuert; Kreuz, Zuflucht für alles Fleisch. Das Kreuz möge vor uns stehen. Das Kreuz möge uns beschützen. Das Kreuz möge unser Verteidiger im jüngsten Gericht sein. Das Kreuz ist unser Ruhm. Das Kreuz ist unsere Zuversicht. Das Kreuz ist unsere Hilfe. Im Kreuz sind wir Söhne Gottes. Im Kreuz ist unsere Hoffnung verborgen. Das Kreuz erweckt uns aus dem Staub. Schließlich steigen wir durch das Kreuz zu den Himmeln auf"[31]. Hier klingt bereits die Furcht vor dem Jüngsten Gericht an, und damit wird das Kreuz in die eschatologische Thematik eingeführt. Der syrische Ephräm kann durchaus ähnlich der vorliegenden Predigt (cap. 6f) in allen apokalyptischen Farben das Weltende zeichnen. So spricht er unter anderem über den Trompetenschall, die Erderschütterung, das Einrollen des Himmels, das Erlöschen der Sonne, das Austrocknen der Flüsse, das Aufstellen des Throns (auf dem Golgota[32]) und das Kommen des Kreuzes[33]. Zuweilen denkt er sich das Gericht individuell, und auch hier findet das Kreuz seine Erwähnung: "Dein Kreuz wandle mit mir bei jenem schaudervollen Übergang (in's Jenseits) und vertreibe vor mir her die Heere der Finsternis und werde mir zum Schlüssel, die Pforte des Paradieses zu öffnen"[34]. Die Predigt, die im übrigen auch das Kreuz als Paradiesesschlüssel kennt (cap. 3), spricht von dem beim Weltende vom Osten her kommenden Feuerfluß (cap. 6), während der syrische Ephräm den Feuerfluß im Rahmen des individuellen Gerichts als Bild der Hölle sieht: "Das Feuermeer jagt mir Schrecken und Schauder ein ... Dein Kreuz, o Sohn des Lebendigen, diene mir als Brücke

Studi "Federico II" Napoli, Convegno Internazionale di Studio, Napoli, 6-11 dicembre 1999), Napoli 2001 [im Druck].

[31] Ephr. Syr., *hymn.* 19f (4, 768 Lamy, *Hymni*). Vgl. *hymn. coetus supernus* 2 (4, 774 Lamy, *Hymni*): *Crux nobis armatura est; crux nobis murus; crux nobis vita; crux nobis lux est; crux reconciliavit omnes; crux renovavit omnes; crux sanctificavit omnes; crux expiavit omnes; in cruce facta est reconciliatio; ambae partes ab antiquo inimicae pacem inierunt.*

[32] Die Parusie in Jerusalem kennt nur der syrische Ephräm; Heid, Enkainien.

[33] (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* III 2,241/314 (CSCO 321 SSyr 139, 24/6).

[34] Ephr. Syr., *adhort. ad poen.* 11 (3, 429D Assemani). Ebd. 2 (378A): Das Paradies öffnet seine Pforte mit dem Schlüssel des Kreuzsiegels. Ebenso (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* I 7,65f. 508f (CSCO 306 SSyr 131, 128. 140). J. Sieper, *Das Mysterium des Kreuzes in der Theologie der alten Kirche* I in *Kyrios* 9 (1969) 1/30, hier 6f.

darüber"[35]. Wenn es in der Predigt heißt: "Denn dort (d. h. im Jenseits) kann keiner dem anderen helfen, vielmehr steht jeder da mit seiner eigenen Last" (cap. 2), so entspricht dies dem syrischen Ephräm: "Wer wird an jenem Ort des Schreckens, wo weder Geschlecht noch Abstammung noch Reichtum etwas gilt, wo kein Bruder den anderen vom Gericht rettet und niemand sich selbst loskaufen kann, wie geschrieben steht (Ps 49[48],8), meine Schwäche stärken"[36]? Ebenso findet die rhetorisch gesteigerte Form, in der der Prediger sein eigenes Nachdenken über die Schrecken des Jüngsten Gerichts anspricht (cap. 5), ihre Entsprechung auch im syrischen Ephräm[37]. Beim griechischen Prediger heißt es: "Ob sie nun ein wildes Tier gerissen, ein Fisch zerstückelt oder ein Vogel geraubt hat, alle (Toten) werden innerhalb eines Augenblicks fertig dastehen, ohne daß auch nur ein Haar fehlte" (cap. 6). Ganz ähnlich sagt der Syrer: "(Alle), die das Meer ertränkt hat, die die (wilden) Tiere gefressen, die die Vögel zerrissen haben, die im Feuer verbrannt sind, sie (alle) werden auferweckt, auferstehen und kommen auf den festen, raschen Wink hin"[38].

Man wird zusammenfassend feststellen können, daß in der gleichermaßen für Asketen wie für Weltchristen geeigneten Predigt des griechischen Ephräm das geistige Erbe des Syrers fortwirkt, dabei aber von den jüngeren Adepten merklich umgeformt und auch vulgarisiert, jedoch nicht eigentlich verfälscht wird. Die Rezeption betrifft neben den eschatologischen Vorstellungen insgesamt zum einen das enkomiastische Kreuzlob des Syrers, und zwar sowohl hinsichtlich des Gestus des Kreuzzeichens als auch hinsichtlich der Bedeutung des Kreuzes innerhalb der Eschatologie. Sie betrifft zum anderen den homiletischen Doppelschritt, der Kritik an der heidnischen Lebenspraxis der Zuhörer die Aussicht auf das schreckliche Gericht folgen zu lassen; das findet sich nämlich bereits in der Predigt des

---

[35] Ephr. Syr., *adhort. ad poen.* 13 (3, 432B Assemani). Ebd. 23 (459C). Vgl. (Ps-)Ephr. Syr., *paraen.* 64 (3, 535C Assemani). Feuerfluß als Strafort im Jenseits siehe Joh. Mosch., *prat. spir.* 44 (PG 87, 2900).

[36] Ephr. Syr., *adhort. ad poen.* 11 (3, 429F/430A Assemani).

[37] Ephr. Syr., *serm.* I 5,1/19 (CSCO 306 SSyr 131, 91).

[38] (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* III 1,511/6 (CSCO 321 SSyr 139, 13). Ebenso Ephr. Syr., *carm. Nis.* 43,17 (CSCO 241 SSyr 103, 34,30/4): "Er (seinerseits) wird den Körper erwecken. Wenn diesen ein See- oder Landtier frisst, dann kehren zur Erde zurück Verzehrte und Verzehrer; ihr Staub wird bei der Auferstehung wie in einem (Schmelz)-ofen (wieder) getrennt werden".

syrischen Ephräm über die magischen Praktiken unter den Kirchgängern[39].

B. TEXT

Laut V. S. Pseutonkas ist die Predigt neben dem hier zugrundegelegten Kodex, auf den die BHG verweist — der griechische Kodex 101 der Bibliotheca Vallicelliana gilt als "das Muster des Spezialhomiliars Ephrems"[40] —, in einer weiteren Abschrift des Ökumenischen Patriarchats erhalten (cod. Chalc. Hagias Triados gr. 93[101])[41]. Jedoch findet sich im erwähnten Kodex lediglich unter Nr. 21 ein weiteres Mal die Predigt Clavis PG (Suppl.) 3948 (Inc. Ἀγαπητοί, πᾶσα ἑορτὴ καὶ πᾶσα πρᾶξις — des. δόξα τοῖς αὐτοῦ οἰκτιρμοῖς, δόξα τῇ αὐτοῦ βασιλείᾳ· δόξα, τιμή, προσκύνησις τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν), die gewisse Übereinstimmungen mit der hier vorgestellten Predigt aufweist[42]. Der Text des Vallicelliana-Kodex ist voller Barbarismen und Solözismen, die darauf deuten, daß der Autor oder eher der Abschreiber des Griechischen nicht wirklich mächtig war[43]. Um den Apparat nicht unnötig aufzublähen, werden orthographische Konfusionen (willkürliche Akzentsetzungen, Vokalvertauschungen u. a.) zumeist stillschweigend korrigiert. Die Kapiteleinteilungen wurden in Anlehnung an den Pseutonkas-Text der Clavis PG (Suppl.) 3948 vorgenommen.

[] delendum
⟨⟩ addendum
leg legendum

---

[39] (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* III 2 (CSCO 321 SSyr 139, 18/39).

[40] A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* 2 (= Texte und Untersuchungen 51), Leipzig 1938, 289. Er datiert den Kodex ins 14. Jh., dagegen E. Martini, *Catalogus codicum Graecorum qui in Bibliotheca Vallicellana Romae adservantur* (= Catalogo di Manoscritti Greci esistenti nelle biblioteche Italiane 2 = Indici e Cataloghi 19), Milano 1902, 175 ins 15. Jh.

[41] Pseutonkas, *Περὶ σταυροῦ* 128 beruft sich auf A. Τσακόπουλος, *Περιγραφικὸς Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Β΄ Ἁγίας Τριάδος Χάλκης*, Σταμπούλ (o.J.), 111.

[42] Pseutonkas, *Περὶ σταυροῦ* 129 hat cod. Chalc. Hagias Triados gr. 93(101) nicht eingesehen. Ich danke P. Géhin für die Erlaubnis, im Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Section Grecque (Paris), einen Film des betreffenden Kodex einzusehen.

[43] Pseutonkas, *Περὶ σταυροῦ* 129.

Codex: Rom. Vallicell. gr. 101 (F 59²), saec. XV, fol. 60ᵛ-64.

1. Ἡμεῖς δὲ πάλιν ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν καὶ λαλήσωμεν περὶ μετανοίας. Ταῦτα μὲν, ἀγαπητοί, νυκτὸς καὶ ἡμέρας μὴ παυσώμεθα. Ὁ ψαλμὸς ἐπὶ τοῦ στόματός σου ἀδιαλείπτως ἐκπορευέσθω· θεὸς γὰρ ὀνομαζόμενος φυγαδεύει τοὺς δαίμονας. Ὅπου ὁ ψαλμός, ἐκεῖ καὶ ὁ θεός. Ὁπουδὰν τὰ διαβολικὰ ᾄσματα, ἐκεῖ ὀργὴ τοῦ θεοῦ καὶ οὐαί[44]. Ὅπου αἱ ἱεραὶ βίβλοι [fol. 61] ἀναγινώσκονται, ἐκεῖ εὐφροσύνη δικαίων καὶ σωτηρία ψυχῆς. Ὅπου κιθάραι καὶ χοροί, ἐκεῖ σκοτισμὸς ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν καὶ τοῦ διαβόλου ἑορτή. Καὶ τί τὸ ὄφελος, ἀγαπητοί, ἐὰν πρὸς ὥραν χορεύειν[45] καὶ πανηγυρίζειν, ἐκεῖ δὲ κολάζεσθαι[46] εἰς τοὺς αἰῶνας;

2. Ἐν⟨ν⟩οησώμεθα οὖν, ἀδελφοί, ὅτι οὐδὲν ἡμᾶς ὠφελήσουσι[47] τὰ πέρατα τῆς γῆς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ (vgl. Mt 16,26)· ἐκεῖ γὰρ οὐδεὶς δύναται βοηθῆσαι ἄλλον, ἀλ⟨λ⟩᾽ ἕκαστος τὸ ἴδιον φορτίον βαστάζων ἵσταται. Κατὰ νοῦν ἔχοντες ταῦτα, ἀγαπητοί, σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν. «Ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους» (Röm 13,12) καὶ τῶν ἐθνῶν σχήματα μὴ περιπατήσωμεν. Τὰς τῶν ἁγίων μνήμας ἐπιτελοῦντες, μνημονεύσωμεν πάντες τῶν ἐν ἀδυναμίᾳ χηρῶν, ὀρφανῶν, ξένων, πτωχῶν. Τὰς ἑορτὰς τιμήσωμεν[48] μὴ ἐθνικῶς, ἀλλὰ θεϊκῶς, μὴ πρόθυρα στεφανώσωμεν, μὴ χοροὺς συστησώμεθα, μὴ αὐλοῖς καὶ κιθάραις, [fol. 61ᵛ] μὴ κώμοις[49] καὶ μέθαις, ἀλλὰ ταῦτα πάντα παρεάσωμεν Ἕλ⟨λ⟩ησι καὶ Ἰουδαίοις.

3. Ἡμεῖς δὲ ⟨τῷ σημείῳ⟩ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ τὰ πρόθυρα στεφανώσωμεν. Καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τῷ στήθει καὶ ἐπὶ πᾶν μέλος τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν κατακόσμησον, τὸ ἀήτ⟨τ⟩ητον ὅπλον τῶν χριστιανῶν, τὸν νικητὴν τοῦ θανάτου, τὴν ἐλπίδα τῶν πιστῶν καὶ ⟨τὸ⟩ φῶς τῶν περάτων, τὸν ἀνοικτὴν τοῦ παραδείσου, τὸν τῶν αἱρέσεων καθαιρέτην, τὸ στερέωμα τῆς πίστεως, τὸ μέγα φυλακτήριον καὶ καύχημα τῶν ὀρθοδόξων. Τοῦτον, ἀδελφοί μου, καθ᾽ ἑκάστην νύκτα καὶ ἡμέραν καὶ ὥραν μηδεὶς καταλιπὼν ἔστω[50], ἀλλὰ καὶ κοιμώμενος καὶ ἐργαζόμενος καὶ ἐσθίων καὶ πίνων καὶ ὁδεύων, κἂν θάλασσαν πλέῃς, κἂν ποταμὸν διαβαίνῃς, ⟨ἐπὶ⟩ πάντα τὰ μέλη σου τὸν ζωοποιὸν σταυρὸν κατακόσμησον, καὶ «οὐ προσελεύσεται

---

44 οὐαί] Pseutonkas, *Περὶ σταυροῦ* 129 liest fälschlich οἶαι.

45 χορεύειν] χωρέβειν cod.

46 κολάζεσθαι] κολάζεσε cod.

47 ὠφελήσουσι] ὀφελίσωσιν cod.

48 τιμήσωμεν] μιμίσωμεν cod.

49 κώμοις] κόμης cod.

50 μηδεὶς καταλιπὼν ἔστω] μὴ διαλίπτως ἔστω cod. Vgl. μὴ διαλίπῃς περιφέρων Ephr. Graec., *in pret. et viv. cruc.* 3 (205,57f Pseutonkas, *Περὶ σταυροῦ*).

πρὸς σὲ κακόν» (vgl. Ps 90,10). Τοῦτο⟨ν⟩ θεωροῦσαι[51] πᾶσαι αἱ ἐναντίαι δυνάμεις φρίττουσιν. Οὗτος τὴν οἰκουμένην ἡγίασε καὶ τὸ σκό[fol. 62]τος ἠφάνισεν. Οὗτος τὸ φῶς ἐπανήγαγε καὶ τὴν πλάνην κατήργησεν. Οὗτος τὰ ἔθνη συνήγαγε καὶ εἰς μίαν πίστιν ἐν ἀγάπῃ συνέδησε.

4. Τὸ ἀκαταμάχητον τεῖχος τῶν ὀρθοδόξων. Ἐν τούτῳ τῷ σημείῳ[52] ὅπλῳ Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν διέῤῥηξε τὴν παμφάγον τοῦ ᾅδου γαστέρα καὶ τὸ πολυμήχανον τοῦ διαβόλου ἐνέφραξε[53] στόμα. Τοῦτον ἐνδυσάμενοι οἱ στρατιῶται τοῦ Χριστοῦ, πάσας τὰς ἐν⟨ν⟩οίας καὶ τὸ θράσος τοῦ διαβόλου κατήργησαν[54]. Τοῦτον βαστάζοντες οἱ τῷ κόσμῳ[55] ἀποταξάμενοι, μετὰ πολ⟨λ⟩ῆς χαρᾶς «ἐν ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς» (vgl. Hebr 11,38) ἀφόβως διανύουσιν. Ὦ τῆς ἀμετρήτου ἀγαθότητος. Πόσα ἐδωρήσατο ἡμῖν ἀγαθὰ διὰ τοῦ σταυροῦ τῷ γένει[56] τῶν ἀνθρώπων.

5. Οὗτος πάλιν ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πρῶτος μέλ⟨λ⟩ει ἀναφαίνεσθαι ἐν τῷ οὐρανῷ μετὰ δόξης καὶ πλήθο⟨υ⟩ς στρατιᾶς ἀγγέλων, τοὺς μὲν ἐχθροὺς [fol. 62v] συντρίβων καὶ τοὺς δικαίους χαροποιῶν καὶ τὴν παρουσίαν π⟨ρ⟩οϊὼν καὶ μηνύων τοῦ μεγάλου βασιλέως Χριστοῦ (vgl. Mt 24,30f). Καὶ περὶ μὲν τοῦ σταυροῦ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα, περὶ μὲν[57] τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ἀγαπητοί, (ἄρα ὑπὲρ πάντων) ποταπά; Ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ ἔν⟨ν⟩οιαν, ὑπερβαίνοντα πᾶσαν διάνοιαν καὶ καταπλήττοντα[58]. Οἴμοι, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἐμνήσθην τῆς ὥρας ἐκείνης καὶ ἐτρόμαξα, ἐνθυμούμενος τὰ μέλ⟨λ⟩οντα ἀποκαλύπτεσθαι ὀπίσω τοῦ σταυροῦ. Τίς γὰρ αὐτὰ διηγήσεται ἢ τίς τολμήσει ἐξειπεῖν; Ποῖον στόμα ἀπαγγελεῖ; Ποία δὲ γλῶσσα ⟨οὐχ⟩ φεύξεται[59]; Ποταπαὶ δὲ ἀκοαὶ χωρήσουσι[60] καὶ νοῦς[61] ἐκεῖνα, ἅπερ οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ὑπενεγκεῖν δύνα⟨ν⟩ται;

6. Τοιαῦτα γὰρ μεγάλα καὶ φρικτὰ θαυμάσια οὔτε[62] ἐγένοντο ἐν ὅλαις ταῖς γενεαῖς, οὔτε γεν[ν]ήσονται. Οἴμοι, ἀγαπητοί μου, πῶς ὑπενέγκωμεν τὴν

51 θεωροῦσαι] θεωροῦσιν cod.

52 σημείῳ] σιμοίῳ cod. Leg τιμίῳ?

53 ἐνέφραξε] ἀνέφραξε cod.

54 κατήργησαν] κατήγησεν cod. Leg κατῄγισεν?

55 τῷ κόσμῳ] τὸν κόσμον cod.

56 τῷ γένει] τὸ γένος cod.

57 μὲν] melius δέ.

58 καταπλήττοντα] καταπλήτων cod.

59 φεύξεται] Vgl. φθέγξεται Ephr. Graec., *in pret. et viv. cruc.* 5 (210,146 Pseutonkas, *Περὶ σταυροῦ*).

60 χωρήσουσιν] χωρέσου cod.

61 καὶ νοῦς] leg ἀκοῦσαι?

62 οὔτω cod.

φωνὴν τῆς σάλπιγγος (vgl. Mt 24,31), καὶ κραγούσης [fol. 63] καὶ ἐξυπνιζούσης[63] τοὺς ἀπ' αἰώνων κεκοιμημένους; Τότε πᾶσα φύσις ἀνθρώπων ἀκούοντες[64] τῆς φωνῆς τῆς σάλπιγγος περιτρέχουσι· πάσῃ σπουδῇ[65] ζητοῦσι[66] τὰς ἑαυτῶν ἁρμονίας. Ὅταν ἴδωμεν πᾶσαν φύσιν ἀνθρώπων ἀνισταμένους[67] καὶ ἐπισυναγομένους πρὸς τὸ κριτήριον, ποῖος φόβος, ποταπὴ φρίκη λήψεται ὑμᾶς; Κελεύει γὰρ ὁ μέγας βασιλεύς, καὶ εὐθέως μετὰ φόβου δώσει ἡ γῆ τοὺς νεκροὺς αὐτῆς, καὶ ἡ θάλασσα καὶ ὁ ᾅδης τοὺς ἰδίους νεκροὺς αὐτῶν. Εἴτε θηρίον ἐσπάραξε κἂν ἰχθὺς ἐμέλισε κἂν ὄρνεον διήρπασε, πάντες ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ παραστήσονται, καὶ θρὶξ μία οὐκ ἀπολειφθήσεται. Ὅταν οὖν ἴδωμεν τὸν πύρινον ποταμὸν ἐξερχόμενον ἀπὸ ἀνατολῶν μετὰ θυμοῦ (vgl. Dan 7,10), ὥσπερ ἀγρία θάλασσα, κατεσθίοντα τὰ ὄρη καὶ κατακαίοντα πᾶσαν τὴν γῆν, τότε, ἀγαπητοί, ἐκ τῆς πυρᾶς ἐκείνης αἱ πηγαὶ ἐκλείψουσιν, οἱ ποταμοὶ ἀφανίζονται, ἡ θάλασσα ξηραίνεται, ὁ ἀὴρ κλονεῖται, ⟨τὰ⟩ ἄστρα πί[fol. 63v]πτουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (vgl. Apk 6,13), ὁ ἥλιος ἐκλείπει, ἡ σελήνη μεταβάλ⟨λ⟩εται εἰς αἷμα (vgl. Apk 6,12), ὁ οὐρανὸς εἱλήσεται[68] ὡς βιβλίον (vgl. Apk 6,14).

7. Ὅταν θεωρήσωμεν τοὺς ἀγγέλους ἀπεσταλμένους καὶ περιτρέχοντας μετὰ σπουδῆς καὶ ἐπισυνάγοντα⟨ς⟩ τοὺς ἐκλεκτοὺς δούλους τοῦ θεοῦ, ὅταν ἴδωμεν τὸν φοβερὸν θρόνον ἡτοιμασμένον (vgl. Mt 25,31) καὶ τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν φωτίζον⟨τα⟩ τὰ πέρατα τῆς γῆς, τότε ἀπαντήσει ἕκαστος τὸν θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἀπολογήσεται. Καὶ ἐὰν συνεῖδαν ἑαυτοῖς πταίσματα ἢ παραπτώματα, ἵστανται γυμνοὶ καὶ τεθλιμ⟨μ⟩ένοι, ἐκδεχόμενοι τὴν ἀπόφασιν τὴν μέλ⟨λ⟩ουσαν ἐξελθεῖν κατ' αὐτῶν[69]· ἕκαστος γὰρ θεωρεῖ τὰ ἴδια ἔργα, κἄν τε ἀγαθὰ κἄν τε πονηρά. Τότε οἱ τὴν στενὴν καὶ τεθλιμ⟨μ⟩ένην ὁδὸν (vgl. Mt 7,14) βαδίζοντες καὶ ξενοδόχοι (vgl. Mt 25,35) ἵστανται ἱλαροί, μετὰ πολλῆς χαρᾶς προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἔρχεται γάρ, ἵνα εὐφράνῃ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτὸν καὶ ἀγωνιζομένους ἐν ἀγρυπνίαις καὶ νηστείαις καὶ προσευχαῖς [fol. 64] καὶ ψαλμοῖς. Ἔρχεται, ἵνα στεφανώσῃ τοὺς ἐλεήμονας (vgl. Mt 5,7) Ἔρχεται, ἵνα μακαρίσῃ τοὺς πτωχεύσαντας διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ (vgl. Mt 5,3), τοὺς μὴ ἀγαπήσαντας τὸν κόσμον, ἀλλὰ

63 ἐξυπνίζωντας cod.

64 ἀκούωντας cod. Hier und im folgenden constructio ad sensum beim Partizip (R. Kühner / B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* 2,1, Hannover / Leipzig³ 1898, 53f).

65 πάσῃ σπουδῇ] πᾶσα⟨ν⟩ σπουδὴν cod.

66 ζητοῦσα cod.

67 ἀνιστάμενοι cod.

68 ἠλίσεται cod. Leg ἑλίσσεται?

69 αὐτούς cod.

πάντα καταλιπόντα⟨ς⟩ καὶ αὐτῷ ἀκολουθήσαντα⟨ς⟩ (vgl. Mt 19,27). Χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ τῶν ἀκροατῶν χριστιανῶν σωτηρία εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

C. ÜBERSETZUNG

Wir wollen uns nun wieder dem Thema zuwenden und über die Umkehr sprechen. Tag und Nacht, meine Lieben, wollen wir nicht davon ablassen: Stets lasse dein Mund den Psalm erklingen. Denn sooft Gott beim Namen genannt wird, verscheucht er die Dämonen: Wo der Psalm (erklingt), dort (ist) auch Gott[70]. Wo aber Teufelslieder (gesungen werden), da (sind) Gottes Zorn und Wehe[71]. Wo die heiligen Bücher verlesen werden, dort (herrscht) Freude unter den Gerechten, und die Seele findet Heil. Wo Zithern und Tänze (ihren Platz haben), dort suchen Männer und Frauen die Finsternis, und der Teufel feiert ein Fest[72]. Aber was nützt es, meine Lieben, für eine Zeit zu tanzen und zu feiern und dort in alle Ewigkeit bestraft zu werden[73]?

---

[70] Psalmen vertreiben die Dämonen: Anast. Sin., *narr.* C11 (cod. Vatic. gr. 2592, saec. XI, fol. 130ᵛ).

[71] Zum magischen Aspekt des Gesangs siehe J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25), Münster 1930, 74f; Seemann, Art. *singen*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 9, Berlin / Leipzig 1941, 424/85 (Nachträge).

[72] Die Finsternis als "heilige" Zeit der Dämonen siehe O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 90), Stuttgart u. a. 1970, 73/8.

[73] Christliche Polemik gegen jüdische und heidnische Feste siehe Th. Klauser, Art. *Fest*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1969) 747/66, hier 763/6; E. Mioni (Hrsg.), *Paterikà del Pseudo-Mosco. Testi inediti dal codice Marciano Greco II,21*, in *Studi Bizantini e Neoellenici* 8 (1953) 27/36, hier 33f; Joh. Mosch., *prat. spir.* 143 (PG 87, 3005D). Es gibt unter den Kreuzpredigern freilich auch ganz andere Töne, wenn etwa Sophron. Hieros., *hom. in exalt. cruc.* (PG 87, 3301C) sagt: "Fest des Kreuzes: Wer wird da nicht tanzen? Verkündigung der Auferstehung: Wer wird da nicht befreit lachen?" Ferner spricht Sophronios vom Tanzen und vom Fackelzug der Anbeter des Kreuzes (ebd. [3305C]). Zum Tanz siehe E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche* (= Forum Slavicum 30), München 1971, 23f. PsJoh. Chrys., *ador. ven. cruc.* (PG 62, 747) beginnt seine Kreuzpredigt mit Ἆσμα καινὸν ᾄσωμεν. Ferner spricht er davon, daß die Gerechten bei der Auferstehung angesichts der Macht des Kreuzes Siegeslieder über die Dämonen singen und dabei Saiteninstrumente, Zithern und Pauken verwenden (ebd. [752]). PsJoh. Chrys., *exalt. ven. cruc.* (PG 59, 680): "Durch das Kreuz haben wir zu singen gelernt". PsJoh. Chrys., *ador. pret. cruc.* 1 (PG 52, 836) und [Ps]Sever. Gab. dedic. cruc. (137,6 J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster 1926) rufen zum Tanzen auf. Ähnlich positiv Andr. Cret., *exalt. cruc.* 2 (PG 97, 1036A).

Wir wollen also bedenken, liebe Brüder, daß uns in jener Stunde alle Grenzen der Erde nichts nützen können (vgl. Mt 16,26). Denn dort (d. h. im Jenseits) kann keiner dem anderen helfen, vielmehr steht jeder da mit seiner eigenen Last[74]. Wir wollen das in aller Vernunft annehmen, meine Lieben, und solcherart besonnen, gerecht und fromm leben. "Laßt uns also die Werke der Finsternis ablegen" (Röm 13,12) und nicht dem Gehabe der Heiden nachlaufen! Wenn wir die Gedächtnistage der Heiligen begehen, wollen wir alle zugleich an die Not der Witwen, Waisen, Fremden und Armen denken[75]. Halten wir die Feste in Ehren, aber nicht auf heidnische, sondern göttliche Art! Laßt uns nicht die Türeingänge bekränzen und keine Reigen aufführen, weder mit Flöten noch mit Zithern, weder mit Festumzügen noch mit Trinksprüchen: Das alles wollen wir lieber den Hellenen und Juden überlassen[76].

Wir aber wollen die Türeingänge mit dem Zeichen des kostbaren und lebendigmachenden Kreuzes schmücken[77]. Auf die Stirn, auf die Brust, auf jede Gliedmaße setze als Schmuck das kostbare und lebendigmachende Kreuz, die unbesiegbare Waffe der Christen[78], den Sieger über den Tod, die Hoffnung der Gläubigen und das Licht bis zu den Grenzen (der Erde), den Schlüssel des Paradieses, den Ver-

---

[74] Ephr. Graec., *serm. compunct.* (1, 29C Assemani).

[75] Die Ostkirche kannte sehr früh eine ausgebildete Caritas; E. Dassmann, *Kirchengeschichte* 2,2, Stuttgart u.a. 1999, 229/33.

[76] Die Polemik gegen pagane Lieder und Musik findet sich ähnlich bei Ephr. Graec., *serm. compunct.* (1, 32A Assemani).

[77] Kreuze an Häuserwänden und an Türen sind seit dem 4. Jh. weit verbreitet: Joh. Chrys., *c. Jud.* 9 (PG 48, 826); PsJoh. Chrys., *ador. ven. cruc.* (PG 62, 750); *ador. pret. cruc.* 2. 4 (PG 52, 838. 840); *or.* (BHG 433c: cod. Vatic. Barb. gr. 516, saec. XIV/XV, fol. 156); PsCyrill. Hieros., *serm. de cruc.* (787 E. A. W. Budge, *Miscellaneous coptic texts in the dialect of Upper Egypt,* London 1915); Jacob. Sar., *Homilie über die Decke vor dem Antlitz des Mose* (Bibliothek der Kirchenväter, Syr. Kirchenväter 1 [1872] 265); Leo I Pap., *serm.* 55,5 (CCL 138A, 327,94f); Anon., *or. de pass. et cruc.* 2 (297,72/298,73 V. S. Pseutonkas, *Ἀνωνύμων ἀνέκδοτοι ὁμιλίαι εἰς τὸν σταυρὸν καὶ τὸ πάθος τοῦ Κυρίου,* in *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς* 20, Θεσσαλονίκης 1975). Türkreuze fungieren sichtlich als Ersatz paganer apotropäischer Bräuche, Inschriften sowie Kränze und Kräuter; F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* VII, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 7 (1964) 5/38, hier 20/34; E. Dinkler / E. Dinkler-v. Schubert, Art. *Kreuz,* in *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 5 (1995) 93/8. 138/40. Zu Türsturz und Türschwelle als Unheilsort siehe die arabischen Kyprianosgebete (288 F. Bilabel / A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit,* Heidelberg 1934).

[78] Vgl. F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens* XIII, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8/9 (1965/66) 7/52, hier 28/34.

nichter der Häresien, die Stütze des Glaubens, das große Schutzmittel und den Ruhm der Orthodoxen. Keiner, meine Brüder, soll es je in der Nacht oder am Tag, zu welcher Stunde auch immer, verlassen. Ob du schläfst oder arbeitest, ob du ißt, trinkst oder unterwegs bist, ob du das Meer befährst oder einen Fluß überquerst[79]: setze auf alle deine Glieder als Schmuck das lebendigmachende Kreuz, und "dir wird kein Unheil begegnen" (vgl. Ps 91[90],10). Wenn sie es erblicken, erschaudern alle feindlichen Mächte. Dieses (Kreuz) hat die Ökumene geheiligt und die Finsternis verscheucht[80]. Dieses (Kreuz) hat das Licht heraufgeführt und den Irrtum beseitigt. Dieses (Kreuz) hat die Völker versammelt und miteinander zu dem einen Glauben in Liebe verbunden.

(Das Kreuz ist) die unüberwindliche Mauer der Orthodoxen. Mit diesem Zeichen als Waffe riß Christus, unser Gott, den vollgefressenen Bauch des Hades auf[81] und verstopfte das verschlagene Maul des Teufels[82]. An den Soldaten Christi, die es (als Rüstung) angelegt haben, sind alle Anschläge und der Mutwillen des Teufels gescheitert. Jene, die es tragen und der Welt entsagt haben, verbringen ihr Leben mit großer Freude "in den Gebirgen, Höhlen und Klüften der Erde" (Hebr 11,38)[83], ohne Angst zu haben[84]. Welch unermeßliche Güte

---

[79] Das Kreuzzeichen bei der Schiffahrt siehe Dölger, *Beiträge* VII, 34/8.

[80] [Ps]Sever. Gab., *cruc. et latr.* 18 (182 A. Wenger, *Le sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala*, in *Augustinus Magister 1*, Paris o. J.): Das Licht des Kreuzes hat die Finsternis der Dämonen vertrieben. Ähnlich PsGerm. I Const., *hom. in viv. cruc.* (PG 98, 224A).

[81] Vgl. J. Teixidor, *Le thème de la descente aux enfers chez saint Éphrem*, in OS 6 (1961) 25/40. Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi stellt ihn oft mit Stabkreuz dar; E. Lucchesi Palli, Art. *Höllenfahrt Christi*, in *Lexikon der Christlichen Ikonographie* 2 (1970) 322/31.

[82] Vgl. Ephr. Syr., *Sprichwörter* 6 (deutsch P. Zingerle: Bibliothek der Kirchenväter, Ephr. 3, 437): "ebenso wird jede Nachstellung des Arglistigen vernichtet durch das Kreuz unseres Heilands Jesus Christus".

[83] Hebr 11,38 wird auch von (Ps-)Ephr. Syr., *ep. ad mont.* (CSCO 335 SSyr 149, 37) zitiert.

[84] Hier ist das Mönchtum gemeint. Von wachenden und betenden Anachoreten in Höhlen spricht PsEphr. Syr., *serm. rogat.* 7,3 (3, 91 Lamy, *Hymni*). Vgl. Ephr. Syr., *sermo de monachis* 2 (4, 149 Lamy, *Hymni*). Vgl. H. Bacht, *Vexillum crucis sequi. Mönchtum als Kreuzesnachfolge*, in O. Semmelroth u. a. (Hrsg.), *Martyria - Leiturgia - Diakonia*, Festschr. H. Volk, Mainz 1968, 149/62. Das Mönchsleben ist der σταυροφόρος βίος (G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1961, 1255). Manche nehmen das wörtlich und tragen ein Holzkreuz auf ihrer Schulter mit sich, ernten dabei aber den Spott der Menge; Joh. Cass., *coll.* 8,3,5 (CSEL 13,2, 220,6/10); vgl. *pass. Susan. epit. hiber.* 1 (AB 53 [1935] 43). Von real das Kreuz tragenden Mönchen spricht auch Thomas von Marga, *historia monastica* 4,17; 5,10 (421. 506 E. A. W. Budge, *The*

(Gottes)! Wieviele Wohltaten hat er uns, dem Menschengeschlecht, durch das Kreuz gewährt!

Dieses (Kreuz) wird wieder bei der Vollendung der Weltzeit bei der zweiten Ankunft unseres Herrn Jesus Christus als erstes glorreich am Himmel erscheinen, umgeben von einem riesigen Engelheer[85]. Die Feinde wird es zermalmen und den Gerechten seine Gunst erweisen. Es wird der Ankunft des großen Königs[86] Christus vorausgehen und sie ankündigen (vgl. Mt 24,30f). Das und Ähnliches (ist) über das (der Parusie Christi vorausgehende) Kreuz (zu sagen); was aber (ist) über jenen Tag (der Ankunft Christi selbst), meine Lieben, (zu sagen)? Es übertrifft gewiß alles. Das liegt außerhalb von Worten, Gedanken und Vorstellungen. Es übersteigt jede Vernunft und verbreitet Schrecken. Weh' mir, meine geliebten Brüder, ich habe über jene Stunde nachgedacht und bin erschrocken, als ich sah, mit welchen Enthüllungen wir nach dem Kreuz zu rechnen haben. Wer will das der Reihe nach schildern? Wer wird es auszusprechen wagen? Welcher Mund wird davon künden? Welche Zunge wird sich (nicht) zurückziehen? Welches Ohr und welcher Verstand wird das fassen, was nicht einmal die Engel zu ertragen vermögen?

Denn so gewaltige und furchterregende Wunder sind weder in all den (bisherigen) Generationen geschehen noch werden sie je geschehen. Weh', meine Lieben, wie sollen wir den Schall der Trompete (vgl. Mt 24,31) ertragen, die laut schmettert, um jene aufzuwecken, die seit unzähligen Jahren entschlafen sind? Dann wird die ganze Menschennatur, wenn sie den Schall der Trompete hört, umherlaufen; beflissen suchen sie alle, was zu ihnen gehört[87]. Wenn wir dann

---

book of governors 2, London 1893), andere tragen einen Kreuzstab in der Hand (Barsan. et Joh., *quaest. et resp.* 62 [PO 31, 528,31/3]) oder heften doch wenigstens ein Kreuz an ihren Wanderstab (G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, 71).

[85] Vgl. H.-D. Altendorf, *Wiederkunft und Kreuz. Zur Auslegung von Matth. 24,30 in der alten Kirche und zur Deutung einiger Kreuzdarstellungen der frühchristlichen Kunst*, masch. Habil. Tübingen 1966. Von Engelchören spricht die Predigt nicht; vgl. J. Michl, *Ephräm und die neun Chöre der Engel*, in *Theologische Quartalschrift* 118 (1937) 474/91. Ephr. Syr., *sermo de fine et admonitione* 16 (3, 162 Lamy, *Hymni*): *legiones et ordines angelorum*.

[86] "Großer König" (auch cap. 6) könnte beeinflußt sein vom persischen Großkönig.

[87] Vgl. Ephr. Graec., *serm. asc.* (1, 52EF Assemani). Es ist gemäß Ez 37 (vgl. E. Dassmann, Art. *Hesekiel*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 [1988] 1173/6) eine alte Vorstellung kirchlicher Auferstehungslehre, daß die zerstreuten Teile der Auferstehungsleiber zusammengefügt werden, wie es dann auch in den folgenden Sätzen beschrieben wird. Vgl. E. de Blant, *Mémoire sur les martyrs Chrétiens et les sup-*

die ganze Menschennatur auferstanden und am Gerichtsort versammelt sehen, welche Angst, welcher Schauder wird euch dann erfassen! Denn der große König befiehlt, und sofort wird die Erde voller Bangen ihre Toten hergeben, und auch das Meer und der Hades rükken ihre Toten heraus: Ob sie nun ein wildes Tier gerissen, ein Fisch zerstückelt oder ein Vogel geraubt hat, alle (Toten) werden innerhalb eines Augenblicks fertig dastehen, ohne daß auch nur ein Haar fehlte. Sobald wir nun den Feuerfluß von Osten wuchtig wie ein stürmendes Meer kommen sehen (vgl. Dan 7,10), die Berge verschlingend und die ganze Erde versengend, meine Lieben, versiegen von jenem Feuer her die Quellen, die Flüsse verschwinden, das Meer trocknet aus, die Luft erbebt, Sterne fallen vom Himmel (vgl. Apk 6,13), die Sonne verfinstert sich, der Mond wird zu Blut (vgl. Apk 6,12) und der Himmel wird sich zusammenrollen wie ein Buch (vgl. Apk 6,14).

Sobald wir die Engel ausgesendet sehen, wie sie eilends umhergehen, um die auserwählten Diener Gottes zu versammeln, sobald wir den furchtbaren Thron bereitgestellt (vgl. Mt 25,31) und das kostbare und lebendigmachende Kreuz die Grenzen der Erde erleuchten sehen[88], wird ein jeder seinem Gott Jesus Christus gegenübertreten und sich rechtfertigen müssen. Und wenn sie sich ihrer Sünden und Übertretungen bewußt sind, stehen sie nackt und benommen da in der Erwartung, jeden Augenblick das Urteil entgegen zu nehmen[89]. Denn ein jeder sieht seine eigenen Taten, die guten ebenso wie die bösen. Dann werden jene, die den schmalen und engen Weg gehen (vgl. Mt 7,14) und Fremde gastlich aufnehmen (vgl. Mt 25,35)[90], gelassen und

plices destructeurs du corps, in *Mémoire de l'Institut Nationale de France, Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, Paris 1876, II, 75/95; K. Schneider, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung* (= Hereditas 14), Bonn 1999, 141/4.

[88] Der "bereitgestellte Thron", der streng eschatologisch zu verstehen ist (vgl. "vorbereitete Vergeltung" Joh. Mosch., *prat. spir.* 43 [PG 87, 2897A]), wird als die sog. Hetoimasie in der frühchristlichen Kunst oft mit einem darauf stehenden Kreuz dargestellt; vgl. R. Wisskirchen, *Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom. Ikonographie und Ikonologie* (= *Jahrburch für Antike und Christentum*, Erg.-Bd. 17), Münster 1990, 52f; dies., *Die Mosaiken der Kirche S. Prassede in Rom*, in *Antike Welt* 23 (1992) 28f.

[89] Ephr. Graec., *serm. compunct.* (1, 29C Assemani). (Ps-)Ephr. Syr., *serm.* III 2,401f (CSCO 321 SSyr 139, 29): "der Wüstling wird da stehen entkleidet, splitternackt". Ebd. III 4,189/92 (54): Auch Könige stehen nackt da, um gerichtet zu werden.

[90] Ephr. Syr., *sermo de fine et admonitione* 21 (3, 171/3 Lamy, *Hymni*). Vgl. M. Puzicha, *Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche* (= Münsterische Beiträge zur Theologie 47), Münster 1980. Zur Xenodochie zählen noch in spätantiker Zeit die Bereitung des Tischs und die Fußwaschung; Ephr. Syr., *de peregr.* 14 (A. Haffner, *Die Homilie des*

in hoher Freude dastehen in der seligen Hoffnung auf unseren großen Gott und Retter Jesus Christus. Denn er kommt, um jene zu beglücken, die ihn lieben und sich durch Nachtwachen, Fasten, Beten und das Psalmodieren abgemüht haben. Er kommt, um die Barmherzigen zu krönen (vgl. Mt 5,7). Er kommt, um die um seines Namens willen Armen selig zu preisen (vgl. Mt 5,3), die nicht die Welt lieben, sondern alles verlassen haben, um ihm nachzufolgen (vgl. Mt 19,27)[91]. Kraft der Gnade und Menschenfreundlichkeit[92] unseres Herrn Jesus Christus (wünschen wir) so denn die Rettung der hier versammelten Hörer und Christen in die ewigen Ewigkeiten. Amen.

Münsterstr. 9 Stefan Heid
D-41460 Neuss

heiligen Ephräm von Syrien über das Pilgerleben [= Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Kl. 135,9], Wien 1896, 13); *sermo de admonitione et paenitentia* 16 (1, 301 Lamy, *Hymni*); A. Amante (Hrsg.), *I frammenti ascetici inediti del codice Bolognese 2702 (già 579)*, in *Didaskaleion* 1 (1912) 523/47, hier 541; P. Trevisan (Hrsg.), *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1 (= Corona Patrum Salesiana S.G. 8), Torino 1941, 21.

[91] Auch dies weist ins Mönchsmilieu. "In der Welt sein" bedeutet, nicht als Mönch zu leben; Joh. Mosch., *prat. spir.* 30. 97 (PG 87, 2877C. 2956B).

[92] Joh. Chrys., *cruc. et latr.* 1,5 (PG 49, 405); [Ps]Sever. Gab., *dedic. cruc.* (136,3 Zellinger): Im Kreuz zeigt sich die unsagbare Philanthropie Gottes.

Robert C. Hill

Chrysostom on the obscurity of the Old Testament

Reflecting personal experience, theological conviction and apologetic intent, the Fathers from the time of apologists like Justin developed the theme of the New Testament's relative clarity and the Old Testament's obscurity.[1] Like other Christian readers up to the present time, they found the contents of the Old Testament (even in translation — of necessity in most cases) less appealing and more remote, they gave priority to the reflection on Christ penned in the wake of the Incarnation, and were prepared to capitalise on this priority in debate with those equipped only with Scriptures awaiting his coming. Chrysostom shared this experience and this attitude with his predecessors, as emerges particularly in his commentary on Old Testament works. He could access them only through his local form of the Greek translation (his infrequent attempts to get beyond the LXX to the Hebrew original often coming to grief),[2] and none of his commentaries on them measure up to his celebrated studies of the Gospels and his beloved Paul. He admits the priority he accords these New Testament works at the opening of his long commentary on Genesis:

> When Moses in the beginning took on the instruction of humankind, he taught his listeners the elements, whereas Paul and John, taking over from Moses, could at that later stage transmit more developed notions.[3]

On the other hand, like many of the Fathers, he is concerned that his instinctive attitudes should not encourage his listeners to disparage this part of the inspired Word, which after all came up for read-

---

[1] The Fathers' treatment of the theme prior to Chrysostom has been examined by M. Harl, "Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique," VC 36 (1982) 334-71; S. Zincone, "Le omelie di Giovanni Crisostomo 'De prophetiarum obscuritate'," *Studia Patristica* 32 (1997) 393-409, and in the introduction to his critical edition of the text of the homilies, *Omelie sull'oscurità delle profezie*, Verba Seniorum N.S. 12, Roma: Edizioni Studium, 1998, 11-14.

[2] While Chrysostom is prepared in his homilies on Genesis to disclaim knowledge of Hebrew, deferring instead to "those with a precise knowledge of that language" (Homily 4; PG 53, 43), in his (earlier?) Commentary on the Psalms he tries his hand at citing the original, often erroneously (see my *St John Chrysostom. Commentary on the Psalms* I, Brookline MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998, 26-27).

[3] Homily 4 (PG 53, 29).

OCP 67 (2001) 371-383

ing and comment in the synaxeis in which he acted as commentator. In this preaching, consequently, he can be quoted for frequent endorsement of the value of the Old Testament and its harmony with the New.

> What was said by the Old Testament authors about the Jews came true, and the fulfilment of it was clear to everyone; likewise what was said about Christ in the New Testament — which demonstrates above all the divine character of both Scriptures.[4]
>
> The New Testament and the Old come from the same Spirit, and the same Spirit which gave utterance in the New spoke also here.[5]
>
> Do you see the relationship of both testaments? Do you see the harmony in their teaching?[6]
>
> Do you see the consensus of Old Testament and New Testament statements?[7]

TWO HOMILIES ON THE SUBJECT

These observations, however, are only *obiter dicta* in the course of commentary on some particular piece of Old Testament inspired composition, προφητεία (in Chrysostom's conventional usage all the Old Testament composers are προφῆται, inspired authors — though in referring to New Testament authors not as προφητικοί but as ἀποστόλικοι he is not denying them the charism of inspiration: it is just that they compose in the light of the Incarnation and thus have less dependence on that charism).[8] The topic of the obscurity of the Old Testament relative to the greater clarity of the New comes in for formal treatment in two homilies — or perhaps one and a bit — at some stage of Chrysostom's ministry, probably in Antioch, the second (in which he soon abandons the theme) at a Sunday synaxis, the first a day or so before, πρώην.[9] Internal evidence does not allow us to date the two homilies, generally known as *De prophetiarum obscuritate*, more precisely: the presumption of both eighteenth century editor

---

[4] Comm. on Ps 4.7 (PG 55, 57).

[5] Comm. on Ps 116.10 (PG 55, 321).

[6] Sermon 1 on Gen (PG 54, 583).

[7] Comm. on Ps 110.1 (PG 55, 268).

[8] Cf my "Chrysostom's terminology for the inspired Word," *Estudios Bíblicos* 41 (1983) 367-73.

[9] Text of Zincone (cited from hereon as Z), 110. Bernard de Montfaucon's eighteenth century edition of the homilies is reprinted in PG 56, 163-192; cf M. Geerard, *CPG* #4420.

Montfaucon and modern commentator Zincone[10] that the reference in the second homily to the local church's habit of praying for its bishop[11] implies that someone else occupies that position and not the preacher, who is thus not yet seated in Constantinople, is not conclusive; and Montfacucon himself rejects the conclusion that the preacher's promise in the first homily to treat further of Melchizedek (who has entered as a digression) "on another day"[12] is fulfilled unmistakably in the seventh of the Homilies against the Jews, delivered in Antioch in 387.

There is, on the other hand, an undoubted reference to the second of these two homilies in the first of Chrysostom's homilies known as *De diabolo tentatore*, which he begins by citing the subject matter of the previous Sunday's instruction[13] — not in connection, however, with scriptural obscurity but with one of the digressions which displaced that topic, namely, the harm done by backbiting as opposed to the example set by biblical figures who are the first to criticise themselves, beginning with Paul in 1 Tim 1 and 1 Cor 15.[14] The preacher so soon after that Sunday homily (*off* rather than *on* the topic of the Old Testament) rehearses that list of examples — not without, however, muddying the waters somewhat by including Peter's self-deprecation in Luke 5.8, which does not appear in the list in most manuscripts of *De prophetiarum obscuritate*, but which Montfaucon finds in codex Colbertinus (= Parisinus gr. 768, where it had evidently found its way through harmonising) and inserts into his text "un po' maldestramente," in Zincone's view.[15] The preacher proceeds to congratulate himself on the ecstatic response of the congregation to the length to which he had developed this exhortation on self-criticism, in the process repeating points made in the two earlier homilies — the need for "a lengthy and varied sermon" for "the infirm," and the wild rush of people to join his congregation, like fish jumping into the net. Since, however, we are equally at a loss to date that homily

---

[10] "Le omelie," 395.

[11] Z, 132.

[12] Z, 74.

[13] PG 49, 245.

[14] Cf Z, 158.

[15] "Le omelie," 398; Z, 237. In his survey of twenty six manuscripts, Zincone finds several others affected in various ways by the influence of the later homily, and concludes the insertion should be expunged. It is also of interest that of these twenty six mss, eight contain only one or other of the two homilies.

De diabolo tentatore, we are no closer to precision about the Sunday on which Chrysostom found he had exhausted his theme on the obscurity of the Old Testament.

What prompted Chrysostom to explore this theme formally is not clear. He begins the first homily with a vague reference to Isaiah as an example of a text that, though "simple by nature, becomes difficult through the inexperience of the listeners," just as the sea can reduce some inexperienced mariners to *mal de mer* while others revel in it. Has an Isaian text been read out as the day's prescribed reading, we wonder, to be developed into the wider topic? would such a topic be transferable to the following Sunday's synaxis? After Isaiah, there comes mention of the reference in Hebrews 5.11 to the Melchizedek of Gen 14 as a further example of a less than transparent text, the author admitting, "What I have to say to you is lengthy and difficult to interpret." The further mention of Melchizedek being "without father, without mother, without family tree" (Heb 7.3), however, leads the preacher for a while onto a Christological digression. On returning to his point, he asks why Old Testment texts are "difficult to interpret" and full of riddles.

> The Old Testament, in fact, resembles riddles, there is much difficulty in it, and its books are hard to grasp, whereas the New is clearer and easier. Why is it, someone will ask, that they have this character, apart from the fact that the New talks about more important things, about the kingdom of heaven, resurrection of bodies and ineffable things that also surpass human understanding? So what is the reason why Old Testament works are obscure?[16]

That finally launches us into the topic, though the carefully contrived imagery of some travelers' difficulty with the sea (implying the problem is a subjective one — hardly the intended outcome) suggests the preacher has come to his task well if not thoroughly prepared, even if (as often) the delivery is not completely disciplined.

Reasons for Old Testament obscurity

The reasons Chrysostom proceeds to give for the αἰνίγματα of the Old Testament, in the first homily and the opening part of the second, confirm that in fact he sees the problem to be objective; inexperience does not come into it. There are three reasons, one essential

[16] Z, 74-76.

(though again he has not thought this out completely), the others circumstantial or accidental. The passage quoted immediately above cites the essential factor, one of content: the New Testament is "clearer and easier" because it contains "more important things," even if these doctrines "also surpass human understanding." While the logic of this thesis does not lead coercively to conceding greater obscurity to the Old Testament, even its accuracy is subject to rethinking by the preacher: when he comes in the second homily to resume comment on 2 Cor 3-4 about the veil that lay variously (in Paul's thinking, admittedly, as also in Chrysostom's) over the face of Moses and over the Law, he takes a position we associate rather with Augustine's dictum, *in Vetere Novum latet, in Novo Vetus patet*.[17] The τέλεια διδάγματα of the New Testament were in fact contained in the Old, if veiled:

> Likewise the Law, too, since at that stage they were incapable of learning the perfect doctrines characterised by sound values, both those about Christ and the New Testament (all these being stored in the Old Scripture, as in a treasure), had a veil, out of considerateness to them and to preserve all these riches for us, so that when Christ came and we turned to him the veil would be taken off.[18]

This represents a change of position from the first homily about that essential difference between the two testaments, and adds as well a further reason for obscurity: συγκατάβασις, considerateness to the Jews, not suggested originally. The statement also resonates with a phrase with which the first homily closes, "the kinship of the Law with grace,"[19] taken as a conclusion to Paul's treatment of the two covenants in 2 Cor 3-4 in which the apostle may not have acquiesced.

CIRCUMSTANTIAL REASON FOR OLD TESTAMENT OBSCURITY

The accidental reason for the obscurity of the Old Testament works developed at length in the first homily is one of circumstance, namely, fear of reprisals being taken against their authors by the

---

[17] Quaest. in Hept. 2.73 (PL 34, 623) — although this, too, represents a qualification on Augustine's part: "Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem; quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat."

[18] Z, 110.

[19] Z, 104.

Jews if the truth was plainly told, resulting in a deliberate cloaking of the facts.

> In case the Jews should hear this clearly from the beginning and maltreat those saying so, they concealed the prophecies under the difficulty of interpretation and imparted to them great obscurity in the contents, ensuring by the obscurity of the reports the safety of the reporters.[20]

"This" bad news unlikely to win acceptance from the Jews Chrysostom illustrates by citing the response met by Elijah, Isaiah, and Christ himself, plus Stephen and Paul in his wake; he expresses it variously as news of "our dignity and their reprobation," "our blessings and their troubles," "the dignity and glory coming to the nations and the dishonor awaiting (the Jews)." The historical example to which he devotes greatest length in the first homily, however, is that of Jeremiah announcing to the court of Jehoiakim the impending catastrophe at the hands of the Babylonians due to infidelity; the incident of Baruch's reading of the unvarnished truth and the king's piecemeal burning of the text recounted in chapter 36 is relayed to the congregation (which may have included some "unfriendly" Jews, whom the preacher feels he has to convince by detailed citation), the conclusion being that it was not worth an author's risk to be anything but obscure:

> If ever they heard a prophet saying that Jerusalem would suffer an awful disaster, though they should have changed and averted God's wrath, they vented their anger on the prophet.[21]

This circumstantial reason for an author's work being rendered obscure is developed with such feeling as to give the impression that the obduracy of the Jews, in connection with both the Jeremiah text and Genesis 14 on Melchizedek, is rather the preacher's underlying theme (on which he has spoken frequently elsewhere, too). At least on the surface, however, he is anxious to present a series of objective features of the text itself.

Modifying further this circumstantial reason for Old Testament obscurity is Chrysostom's later admission towards the end of the first homily that only some and not all truths contained therein were deliberately obscured. Revelation under that dispensation was on "a need to know" basis, he explains, citing Paul's astonishment in Rom

---

[20] Z, 76.

[21] Z, 80.

10.20 at Isaiah's audacity in blurting out the message of "our blessings and their troubles." The general practice, he maintains, was rather for a partial revelation only, and a partial obscurity; anything more was as unnecessary for the Jewish recipients as it was risky for their messenger.

> I adduce (Paul) as witness to you saying clearly that for this reason some things in the Old Testament are obscured, but not everything: if it was going to be totally obscure, there would be no point in things being said to the people of that time. After all, the inspired writings make mention of wars of the time, plagues and famines. They mention also things that are fulfilled today — the calling of the Church, the dismissal of the synagogue, the cancellation of the Law; these latter things, however, he did not want them to know — just the things happening in their own time. This is what I shall try to demonstrate, that he made only these things obscure — what had to do with us and the synagogue, present fulfilment, and the cancellation of the Law — which it was not necessary for them to know at the time. I mean, had they come to know from the beginning that the Law was temporary, they would have utterly scorned it.[22]

The value of the Law and the Old Testament generally Chrysostom is committed to upholding on the grounds of "the kinship of the Law with grace," in the face of its contemporary devaluation.

THE REASON OF LANGUAGE

The other accidental reason for obscurity, on which the second homily begins, is a matter of language: the text of the Old Testament does not come to us in the original Hebrew but "in the language of the Greeks." Chrysostom briefly gives a matter-of-fact account of the need and process of translation of the Hebrew Bible, showing none of the uncritical acceptance of the Letter of Aristeas that Theodoret will display a half-century later in introducing his Commentary on the Psalms, for instance.[23] He remarks that such a rendering was necessary also "for those from Jews scattered everywhere throughout the world who had lost the Hebrew language:" how could Paul, he asks, have cited their own scriptures to the Jews (by contrast with his

---

[22] Z, 96.

[23] Comm. on Pss, pref. (PG 80, 864): "All the seventy ancients translated them into the Greek language, as they did all the rest of the divine Scripture... The translators — not without divine inspiration — turned them into the Greek language with great consensus." Cf also Chrysostom's contemporary, Theodore of Mopsuestia, Comm. on Zeph (PG 66, 452-53).

philosophical approach to the Areopagus) if they were not familiar with them in translation? And he proceeds to observe shrewdly that translation can, however, have shortcomings as far as the reader — or, for his congregation, the listener to the reading — is concerned:

> We do not have the Old Testament written for us in our native tongue: while it was composed in one language, we have it read in another language. That it is to say, it was written originally in the Hebrew tongue, whereas we received it in the language of the Greeks; and whenever a language is rendered into another language, it involves great difficulty. All who are versed in many languages are aware of this, how it is not possible to transfer the clarity naturally contained in the words when moving to another language.[24]

Chrysostom is prudent enough in this case not to launch into an exercise in comparative linguistics, as he tried elsewhere with less than happy results. What he does venture to do, as though looking for a diversion from a topic now exhausted, is to engage in a speculative discussion of the origin of differences in languages. It is not a subject for which he is particularly well equipped; despite his erstwhile reputation with his mentor Libanius,[25] he is given to referring pejoratively to the scholars, φιλομαθεῖς, and though he does nod deferentially in the direction of the φιλόλογοι in the homily on Isaiah 45.6-7,[26] he is hardly a philologist. So when he poses the question, "Why, you might ask, was there not one language, and why were we not rid of that difficulty?" it is not surprising that the discussion and its resolution take a moral turn: "We proved unworthy of this language,"[27] he tells his congregation, referring to the state of original justice and the Fall. This, of course, is by now some distance from the topic of the obscurity of the Old Testament; and the preacher — whom we might like to have heard further on the Greek version of the text, especially the origin of his local form of the LXX known since Jerome as Lucianic[28]

---

[24] Z, 114-16.

[25] Libanius's vain hope to have Chrysostom as his successor is reported by Sozomen, *Historia ecclesiastica* 8.2 (PG 67, 1513).

[26] PG 56, 151.

[27] Z, 120.

[28] The report by Jerome, *Ep* 106 (PL 22, 838), of the form of the LXX current in Constantinople-Antioch, the work of the priest Lucian, "which Origen and Eusebius of Caesarea and all the Greek commentators call the popular text, and which by most is now called the Lucianic text," is given credence by some scholars (e.g., D. S. Wallace-Hadrill, B. Drewery), while others prefer to call it Antiochene or Palestinian (e.g., D. Barthélemy, E.-L. Guillaumin). While S. Jellicoe thinks it unlikely to have derived di-

— shows no inclination to return to it (though suggesting at one stage that the general topic of language will receive treatment on another occasion — a third homily?). Hence the preacher on the subject *De diabolo tentatore* remembers the previous Sunday only for the homily's lengthy treatment of backbiting and — if we can believe him — its ecstatic acceptance.

It is not surprising if, while the editions of Chrysostom's works list these homilies under the rubric *De prophetiarum obscuritate* and we read them principally for their unusually formal treatment of a dogmatic theme, he himself recalled them so soon after in connection rather with "the day on which I discoursed on the need to avoid speaking ill of others." He is seen by many commentators as primarily a moralist, and this is predictable in view of his pastoral ministry.[29] Consequently, it is their usefulness in parenesis that recommends the Scriptures to this preacher; and he can be quoted as adopting this approach in many of his works. When he finds his dogmatic theme exhausted in the second of these homilies, then, he naturally takes a moral turn, in the process giving one of his memorable statements of this purpose of the Scriptures, his commentary on it and his congregation's attention to his homilies.

> The reason we comment on Scripture is not only for you to get to know Scripture but for you also to correct your behavior: if this does not occur, we are wasting our time in reading it out, we are wasting our time in explaining it. You see, it is like a wrestler going into the ring, oiled and prepared by the massage of the trainer: if when the bout begins he does no

---

rectly from the Hebrew, P. Kahle sees Lucian working on a text developed in Antioch late in the second century BC by Jewish scholars and prior to the Alexandrian "Septuagint." These two homilies shed little light on the text's nature, though N. Fernandez Marcos stresses that what we know of it derives from the Antiochene Fathers' use of it.

29 The phrase "prédicateur et moraliste" is used of him, for example, by G. Bardy, *DTC* 8.672, and A. Wenger, *Dictionnaire de spiritualité* 8, Paris: Beauchesne, 1974, 336. Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Chuch*, Eng.trans., Edinburgh: Clark, 1994, 74, dismisses Chrysostom in half a page for his "predominately (sic) ethical and exhortatory interest" (providing no texual documentation). For B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd ed., Oxford: Blackwell, 1983, 18,15, he is "the author who could teach his readers least about Antiochene exegesis," managing only to show "that the literal sense of Scripture could be used as a basis for moral exhortation." Chrysostom's major Old Testament works have become available in English since Smalley's time, and reveal other facets of his strengths as a commentator. See also my "Chrysostom as Old Testament commentator," *Estudios Bíblicos* 46 (1988) 61-77; "Chrysostom, commentator on the Psalms," *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 61-74.

> justice to his training, he has wasted his time going into the ring. Similarly with your attendance here: if you learn all the devil's moves and holds, but at the time of the contest you stumble, through seeing a pretty face, developing a false sense of your own importance or being overpowered by some other evil thought, it is futile for you to enter here.[30]

His purpose in reading the scriptural text to his congregations and commenting on it is for them to learn to avoid temptation (in fact, the second homily comes to speak more of ἀσφάλεια than of ἀσάφεια): that is what they come to church to acquire, these men (it would seem).[31] In this case, he has no fault to find with their response, ὑπακοή, to his theme,[32] if we can accept the compliments he pays them at the beginning of the second homily and his own later report of their rapturous applause. It confirmed him in his questionable conviction that the less fervent, ἀσθενεῖς, require of a preacher greater length, just as he kept harking back to a promise made to the (Jewish?) "unfriendlies" (πολλοὶ καὶ τῶν οὐ φίλων) in the congregation to keep documenting his thesis on Old Testament obscurity.[33]

ANTIOCHENE THEOLOGICAL ACCENTS

Chrysostom's congregation(s) in these homilies, including the infirm and unfriendly, could not have felt they were given short shrift, even if the more perceptive must have wondered what happened to the original topic in the second homily. Beyond customary exhortation to avoid that classic flaw, ῥᾳθυμία, they were treated to a range of traditional Antiochene theological accents. The admission by the

[30] Z, 148. Though Chrysostom can recommend his listeners to "take the sacred books in hand, gain benefit from them and provide spiritual nourishment for our soul" (Hom. 10 on Gen: PG 53, 90; cf Hom. 29 on Gen: PG 53, 262), he generally does not credit them with the opportunity and ability to read and interpret the scriptural text — hence the importance of homilies like his.

[31] Though a case has been made for the presence of women in Chrysostom's congregations by W. Mayer, "John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience," in M. Cunningham, P. Allen, edd., *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homilies*, Leiden: Brill, 1998, 123-24, the content of some exegetical homilies (like these) would suggest men only were present or in focus.

[32] The term is generally rendered *obedientia* by Montfaucon's Latin translator. But it is used — in Chrysostom's Commentary on the Psalms, for instance — for the responsorium to a text sung by the congregation (see the Introduction to my translation of that work, 11-12). So a translation like "response" seems more accurate here.

[33] Mayer, art. cit., 123, thinks it unlikely that Jews would attend Chrysostom's homilies. If they were not present on this occasion, who would be the "unfriendlies" that require convincing about the obscurity of the Old Testament? Hardly Christians.

"Paul" of the Hebrews that the Genesis text on Melchizedek is "lengthy and difficult to interpret," introduced in the first homily to support its theme, leads on to a Christological digression by the further mention of Melchizedek as being "without father, without mother, without family tree." This digression is conducted with a warning against a kataphatic tendency to pry into the incomprehensible, on the one hand, and on the other with a lack of precise formulation of the *communicatio idiomatum*, about which his school can be less scrupulous.

> That is to say, while the fact that he was born of the Father I know, how so I do not know; while the fact that he was born of the virgin I understand, the manner even in this instance I do not grasp: the generation of each nature is a matter for confession, and the manner of each is a matter for silence.[34]

Any Jews present in the congregation would not have enjoyed the preacher's harping on the obduracy of the Old Testament people, or his relaying the traditional interpretation of contemporary Jewish misfortune forecast in prophecy, namely, that "on account of Christ Jerusalem would be taken captive in this undying captivity that is unchanging." They might have been mollified by his efforts to defend the Law against those who adopted a less nuanced approach to 2 Cor 3-4 and capitalised on it to disparage the Old Testament generally.

> This is a point we have to make against heretics as well: they accepted this part of the letter in the belief that the words represent a condemnation of the Law; and hearing that the Law has a veil and that it is canceled, they took it to be an attack and abandoned the Scriptures only to fall foul of their own devices. In fact, this very statement shows the Law to be really of considerable value: just as having the veil on his face was no condemnation of Moses at that time and instead was a shortcoming of the Jews, it being actually to Moses' great credit that he had such marvellous glory in his face that a covering was required for the fellow slaves, so too did it turn out in the case of the Law. If the Law had not had unapproachable glory, you see, there would have been no need of a veil.[35]

Obscurity, yes; irrelevance, no. Is it only to the Jews in his congregation that he says in closing the first homily, "Do you see the glory of the Law? Its true glory is when it succeeds in guiding you to Christ; but it guides when it shows it is being set aside."

---

[34] Z, 70-72.

[35] Z, 100.

If dualists impugned the value of the Old Testament and, in keeping with his theme, met with Chrysostom's opposition, likewise when they called into question human nature and the rest of creation, off the topic though this issue might be. It arose when he quoted Gen 11.1 by way of entry into a discussion of the origin of languages in the second homily.

> "All the earth had one lip, and there was one language for everyone." See, the problem still faces us. The verse deals not with this earth but with the fact that all human beings had one language. But why did it refer to language by lip? Scripture customarily refers in this way to speech, language. Now, it is necessary to acknowledge this as well in view of the heretics, those who call into question God's creation, who claim that the body is evil. Since Scripture, remember, refers to the evil movements of the mind as the limbs of the body — to quote, for example, "They made their tongue as sharp as a snake's," "Their tongue a sharp sword" (Pss 140.3; 57.4) — as a result some people think there is reference to the tongue. But there is no reference to the tongue — perish the thought: it is a work of God; instead, there is reference to lethal words that slay people, that assault them worse than a sword: "Their tongue a sharp sword," and again, "His lips deceitful, he has spoken evil with a double heart" (Ps 12.2), referring not to a part of the body but to deceitful words. Using language in a similar way here as well, "All the earth had one lip," his message was not that all human beings had one lip: by "lip" he was referring to language; after saying, "All the earth had one lip," note, he went on, "And there was one language for everyone." Likewise when it says, "Their throat is an open tomb" (Ps 5.9), it is criticising not the throat but the evil words that come out of it, the lifeless doctrines: it is a tomb, a receptacle for lifeless bones and bodies.
>
> Such are the mouths of those, too, who criticise the creator, such the mouths of the people whose utterances are vile, who voice abuse, discharging fetid and wicked words from their own throat...[36]

And off he goes on the lengthy digression on backbiting that dominates the second homily — but not before enunciating a fundamental Antiochene position on the goodness of human nature which has implications for soteriology and spiritual direction (not explicated here), for Christology, and for a scriptural hermeneutic that appreciates figurative expressions occurring in the text as the result of a divine συγκατάβασις that takes into account human ἀσθένεια.[37]

---

[36] Z, 150-152.

[37] See my "On looking again at *synkatabasis*," *Prudentia* 13 (1981) 3-11.

In this case we are treated to such exposition of Antiochene principles, not fully relevant, because the preacher has exhausted his treatment of other more relevant principles that earn the two homilies their title *De prophetiarum obscuritate*, even if a few days later he remembered them differently. We are not sure why he chose that moment — whenever and wherever it was in his ministry — to treat of the inherent and accidental difficulties, αἰνίγματα, of the Old Testament (while also upholding its value). He obviously came prepared for the topic, even if his opening figure of mariners' differing levels of familiarity with the sea might suggest the problem is subjective, with the reader/listener, rather than with the contents, authors and medium as he proceeds to maintain. If "unfriendly" Jews were among the congregation, they would have appreciated less his straying onto a familiar theme of Jewish obduracy than his insistence on the "kinship of the Law with grace." We might have approached the whole topic differently, looking for historical, religious and cultural features of the Old Testament that are foreign to occidental readers of a later age, just as today we find the lengthy moral digression on backbiting pedestrian. It is the latter, however, that shortly afterwards Chrysostom claims was met with "greater applause and louder shouting" by his fourth-century congregation — an understandable preference in such listeners, if not simply a pardonable reflection in a preacher.

The University of Sydney
23 Cross St.
Warrimoo NSW 2774
Australia

Robert C. Hill

Leslie S. B. MacCoull

P. Lond. Copt. I 1077: Taxes in Money in Seventh-century Egypt[1]

INTRODUCTION

Like the sixth-century document P. Lond. Copt. I 1075,[2] P. Lond. Copt. I 1077, though catalogued by W.E. Crum in his *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1902), is in Greek,[3] with some Coptic letters in the Egyptian proper names.[4] It is the companion piece to P. Sorb. inv. II 69 (hereafter Sorb.), published by Jean Gascou in his monograph *Un codex fiscal hermopolite*, ASP 32 (Atlanta 1994) and often cited by him in that work (hereafter Gasc.).[5] P. Lond. Copt. I 1077 appears to date to about seven to eight years earlier than Sorb. (see below). While Sorb. is a record of taxes in kind (grain), P. Lond. Copt. I 1077 is a record of taxes in money (gold keratia and nomismatia). The two documents have many personal, geographical, and institutional names and terms in common; many individuals and corporate entities occur in both. P. Lond. Copt. I affords an in-depth look at the local level of Byzantine provincial fiscal administration around the beginning of the eventful reign of Heraclius.

Sorb. is dated to a seventh indiction that Gascou places at either A.D. 618/19 or 633/34 (Gasc. pp. 15-17). For its part, P. Lond. Copt. I

[1] I am grateful to the British Library, where I did my initial work at the old Store Street location of the department of Oriental Manuscripts in 1984, 1985 and 1986. Photographs of B.L. Ms.Or. 6048 are by permission of the British Library. I should also like to thank Roger Bagnall, Kent Rigsby, Klaas Worp, Terry Wilfong, Jean-Michel Carrié, and Sarah Clackson for good advice; Roy Rukkila for intelligent questions and computer help; and special thanks to Karen Lemiski in honor of the "hospital of Dr. Tom".

[2] See L. S. B. MacCoull, "Money and people in the late antique Hermopolite: BM 1075 and related texts," *Tyche* 2 (1987) 99-105; eadem, "Accounting in BM 1075," *Proceedings of the XX International Congress of Papyrology*, ed. A. Bülow-Jacobsen and H. Cuvigny (Copenhagen 1994) 484-487. Full publication is still pending.

[3] On p. 452 Crum states that it "generally bears a Greek, not Coptic, appearance."

[4] In one case a Greek rough breathing is rendered by the Coptic letter *hori*.

[5] On the historical value of this document see the review of Gasc. by Ph. Luisier in OCP 65 (1999) 477-480.

1077 mentions numerous persons as alive who appear as deceased in Sorb. On fol. 2→ it gives a fifteenth indiction in the page-heading, while on fols. 3→(?) and 5↕ (see below for codicology) appears the (following) first indiction. If Sorb. were dated to the 633/34 seventh indiction, that would put P. Lond. Copt. I 1077 at 626-28, within the period of the Persian occupation, which is unlikely. Therefore I would place Sorb. at the 618/19 seventh indiction, and consequently date P. Lond. Copt. I 1077 to the fifteenth and first indictions corresponding to 611/12 and 612/13, regnal years 2 and 3 of Heraclius. It would make sense that this emperor called for detailed fiscal reckonings in his realm early on in his reign, at a time when his forces had only recently reconquered Egypt and when recovery from the turbulent era of Phocas was imperative.[6] (See also below.)

Codicology

P. Lond. Copt. I 1077 as preserved consists of seven leaves, clearly from a documentary codex, a ledger or notebook (what Gascou would term a "grand livre" [cf. Gasc. p. 19]), inscribed on both sides. The codex is incomplete at the beginning. All the leaves are conserved in a detached state. No pagination numerals are preserved. Fixed points as far as content is concerned are that ind. 15 (fol. 2→) precedes ind. 1 (fol. 3→[?]) and fol. 5↕), and that fol. 7→ appears to contain subtotals from previous ϲελίδεϲ and so to be the final leaf (at least of the surviving portion), as it also has the most wear and surface damage.

If fol. 4 comes first in order (see the alternative suggested reconstructions below), to the left of 4↕ (the right of 4→) is a projecting stub of a lost half-sheet on which no ink can be seen, indicating the inner edge or middle of the notebook. Other stubs survive on fols. 5 and 7, toward the end. Also, to the left of 3→ the remains of an official protocol in dark black ink can be seen, which would have been in the center binding-area (the gutter) rather than at the outer page edge.

The simplest reconstruction might be:

4↕ [Thoth?] 14-29
4→ Phaophi 3-8, Hathyr 24, [Choiak] 14-15

---

[6] See D. Olster, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium* (Amsterdam 1993); and W. E. Kaegi, "Niketas," ODB 3:1480.

2↕ [Choiak] 15-17, Tybi, Mecheir
2→ ind. 15: Choiak 14, Tybi 3-29, Mecheir 5-29
6↕ Phamenoth 12-27, Pharmouthi 6-30
6→ Pachon 2-24
3→ ind. 1(?): [Phamenoth]5-15, Pharmouthi 12-26, Pachon 4-5
3↕ Tybi, Mecheir, Phamenoth, Pharmouthi, Pachon 1
1↕ Pachon 20-29, Payni 12-30, Epeiph 16, Mesore 3
1→ Thoth 4-20, Phaophi 7-29, Hathyr 5
5↕ ind.1: Hathyr 20, Choiak 9-26, Tybi 2-30, Mecheir 3
5→ Mecheir 6-30, Phamenoth 1-5
7↕ Phamenoth 6-26, Pharmouthi 9-16
7→ Pharmouthi; totals

An alternative, taking Crum's reading πρωτη on 3→ as "first *half*" rather than "first *indiction*", might be to postulate two missing leaves (designated Φ and Ψ), as follows:

4↕ [Thoth?] 14-29
4→ Phaophi 3-8, Hathyr 24, [Choiak] 14-15
Φ→ [Tybi]
Φ↕ [Mecheir]
3→ [1st ½ ind. 15] [Phamenoth] 5-15, Pharmouthi 12-26, Pachon 4-5
3↕ Tybi, Mecheir, Phamenoth, Pharmouthi, Pachon 1
1↕ Pachon 20-29, Payni 12-30, Epeiph 16, Mesore 3
1→ Thoth 4-20, Phaophi 7-29, Hathyr 5
2↕ [Choiak] 15-17, Tybi, Mecheir
2→ [2nd ½] ind. 15: Choiak 14, Tybi 3-29, Mecheir 5-29
6↕ Phamenoth 12-27, Pharmouthi 6-30
6→Pachon 2-24
Ψ→ [Payni-Epeiph-Mesore]
Ψ↕ [Mesore-Thoth-Phaophi]
5↕ ind. 1: Hathyr 20, Choiak 9-26, Tybi 2-30, Mecheir 3
5→ Mecheir 6-30, Phamenoth 1-5
7↕ Phamenoth 6-26, Pharmouthi 9-16
7→ Pharmouthi; totals

This arrangement would mean that the entries ran from a fourteenth indiction from which a heading is not preserved, through the fifteenth and first, spanning the years from 610 to 612/13. Against this suggestion is the fact that no heading is preserved on fol. 6 for the presumed first half of the first indiction. By Thoth of ind. 14 (that had begun in Pachon, early May 610), Niketas had nearly recon-

quered all of Egypt from the forces loyal to Phocas,[7] and assumed power as provincial governor, though Heraclius was still on the way to seizing the throne from Phocas at Constantinople. This detailed tax document could have been one of those called for by the new governor anxious to reorganize the finances of his province.

PALAEOGRAPHY

Gascou (p. 13) characterizes the hand of P. Lond. Copt. I 1077 as clearly manifesting the style of the "school" of scribes of the early seventh-century Hermopolite accounting office. Like the three hands discernible in Sorb., this document's scripts, that of the main body of the entries and that of Phoibammon the *diastoleus* (see below) who enters the headings and sums, display verticality and careful horizontal alignment, long ascenders and descenders, angularity, and a noticeably enlarged beta (B). Each line of entries has a scribal diagonal stroke ✓ preceding the introductory δ(ιά) (cf. Gasc. pp. 14, 33), presumably a check mark made for control by the chief accountant.

A document of this type would have been prepared by a specialized and experienced scribe[8] whose competence covered the drafting of itemized tax records. Records from previous years (provided such survived the turbulent period under Phocas, which seems likely) would have provided the model and template to follow. Month-after-month visits by the tax collector seems to have been common practice.

ORGANIZATION

The entries proceed in chronological order of the months. Alphabetical or house-by-house ordering of the individuals listed cannot be discerned. Each entry line lists a taxpayer's name introduced by δ(ιά) (cf. Gasc. p. 23). Unlike Sorb., there are no *onomata* set off in majuscules (as in Gasc. p. 20). Most individuals are listed in the form: (i) given name (*kyrion onoma*) + patronymic; (ii) given name + profes-

---

[7] Further on the chronology of Heraclius' revolt see R. Bagnall and A. Cameron, review of Z. Borkowski, *Alexandrie II* (Warsaw 1981), BASP 20 (1983) 75-84; and Olster, *Politics of Usurpation*, 124-128.

[8] Like the earlier *katandragraphos* whose competence is well described by A. E. Hanson, "Ancient illiteracy," in *Literacy in the Roman World*, ed. M. Beard (Ann Arbor 1991) 159-198, here 176, 188-189.

sion, title, or rank; or (iii) given name + *origo*. In one case a man is listed with his matronymic. The ecclesiastical designations ῎Αββα/῎Απα or ῎Αμα can be prefixed to given names of both sexes. "Aurelius" and "Flavius" do not appear as status designations. Men's wives are listed as "wife of N."; many males are listed as paying ὑπὲρ τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ), "N. on behalf of his wife" (cf. Gasc. p. 52).[9] Three women designated as "wife of N." pay for themselves, and three others pay through agents (in one case her son, in another a priest). Three men (two deacons, one layman) pay on behalf of their mothers; one woman, Kyra the daughter of Victor the *scholastikos*, of a well-known family (Gasc. p. 249), pays on behalf of hers (unnamed), while a certain John pays for his sister. Deceased taxpayers are represented by their heirs (κληρονόμοι). After the name of person or institution comes a sum of money, reckoned in (gold) keratia and/or nomismatia. The Hermopolite nomenclature is entirely in keeping with Gascou's observations on pp. 53-56. List 1 comprises the personal names.

Fiscal Data

As mentioned above, P. Lond. Copt. I 1077 is the money counterpart to the grain reckoning of Sorb. Two of its leaves (2→ and 5↕) bear headings for the *eispraxis* (collection) of the *chrysika* (taxes in [gold] currency) of a particular indiction, 15 or 1, while another (3→) preserves (according to Crum) just ... χρυϲικ/ πρωτη.... As seen by Gascou (p. 254), the heading on fol. 2→ reads + Εἴϲπραξ/(ιϲ) ϲὺν Θ(ε)ῷ (ἡμίϲουϲ) μ[έρ(ουϲ)?] μερίδ/(οϲ) Ἀμμ/(ωνίου) χρυϲικ/(ῶν) ιε ἰνδ/(ικτίωνοϲ), "Collection D.V. of one-half part of the *meris* of Ammonios's taxes in gold, 15th indiction." These *merides* (see Gasc. ibid. for these accounting subdivisions) were fiscal collection assignments rather than geographical designations (I thank Roger Bagnall for his clarification on this point). The similar fixed point is the heading on fol. 5↕, + Εἴϲπραξ(ιϲ) ϲὺν Θ(ε)ῷ χρυϲικ/(ῶν) (ἡμίϲουϲ) μ[έρ(ουϲ)] μερίδ/(οϲ) Ἀμμ/(ωνίου) α ἰνδ/(ικτίωνοϲ),[10] "Collection D.V. of taxes in gold of one-half part of the *meris* of Ammonios, 1st indiction." The heading on fol. 3→ is harder to read owing to a large hole plus abrasion at the top left; it would have been shorter in form, taking up less space. Could it

[9] Kallinikos (no patronymic, fol. 5↕) pays the large sum of over 2 sol. on behalf of his.

[10] Read from the papyrus, not as in Gascou's word order (Gasc. p. 254).

have been ... [(D.V.) τοῦ αὐτοῦ μερ]ίδ(οc) χρυcικ(ῶν) πρώτηc (instead of the numeral α) ἰνδ(ικτίωνοc) ... ? (or with the last word written out in full). (This would agree with the first of the two codicological reconstructions suggested above.)

Unfortunately, page totals and grand totals are badly preserved if at all, so it is difficult to draw any global conclusions about Hermopolite tax quotas around the beginning of the reign of Heraclius.[11] Sums range from ½ ker. to over 2½ sol. (that last for the principal church of Hermopolis). Institutions for their part also vary widely, from ½ ker. for the church of St. Kollouthos, to 1 sol. 12 ker. for the monastery of Abba Iakkôbos (in Choiak and again in Pharmouthi of ind. 1). The *diakonia* of the metropolis pays a total of nearly 11 ker. Individual clergy tend to pay in a range of 1 to 6 ker., though one unnamed deacon and a priest named John may pay as high as 18 ker. (possibly on behalf of an institution), while the appropriately named Kosmas the physician-priest pays 9 ½ ker. Nuns pay 1 ker. to 3 ker. Members of wealthy families,[12] such as Kyra daughter of the *patrikios scholastikos* Victor, on the whole pay larger sums (6-9 ker.) than small craftspeople such as *stippourgoi* (though carpenters range from 2 to 9 ker.). Four times (on fols. 5↕ and 6↕) we encounter the expression "nom. 1 π/(αρὰ) 6 ker.", i.e., reckoning with an 18-ker. solidus;[13] and no sums in keratia greater than 18 ker. seem to be found[14] (except possibly once on fol. 1↕).

Can we discern any relationship between the taxes in money paid by an individual or institution in P. Lond. Copt. I 1077 and the taxes in grain paid seven or eight years later by the same individual or institution in Sorb.? Are the rich richer in both money and produce, and the poor poorer? While I have not attempted a complete analysis, a few examples may be useful in examining this question. Abraham the *zygostates* pays 3 3/4 ker. in Phaophi, 4 1/4 ker. in Choiak and 7

[11] Cf. J. Banaji, "The circulation of gold as an index of prosperity in the central and eastern Mediterranean in late antiquity," in *Coin Finds and Coin Use in the Roman World*, ed. C. E. King and D. J. Wigg (Berlin 1996) 41-53.

[12] Cf. J. Banaji, "State and aristocracy in the economic evolution of the late empire," in *Eleventh International Economic History Congress* (Milan 1995) 107-177 (disregarding the wrong date for *P. Bad.* IV 95).

[13] Cf. J. Banaji, "Discounts, weight standards, and the exchange-rate between gold and copper: insights into the monetary process of the sixth century," in *Finanza e attività bancaria tra pubblico e privato nella tarda antichità* (Naples 1998) 183-202. I am grateful to Jean-Michel Carrié for sending me copies of Dr. Banaji's papers.

[14] Twice on fol. 7→ "ker. 18" can possibly be read.

ker. in Phamenoth of indiction 15; 6 ker. in Tybi and 9 ker. in Phamenoth of indiction 1. By indiction 7 he is variously assessed at 5, ½, and again 5 artabas of wheat. According to *P. Bad.* IV 95 from the sixth-century Hermopolite, wheat prices (with seasonal fluctuations) ranged between 5 art. per sol. down to 12 art. per sol.,[15] with an average around 8 art. per sol.[16] Thus, with an 18-ker. solidus, Abraham's 9 keratia (½ sol.) might have bought an equivalent of anywhere between 2 ½ and 6 artabas of wheat, his 6 keratia (1/3 sol.) between 1 2/3 and 4 artabas: probably fewer in winter months. His lowest sum, 3 3/4 ker., would equal just under 5 art. wheat. Thus the money assessments seem a bit higher than those in kind for the same individual (an official). The cathedral of Hermopolis pays what may be read as 13 1/24 ker.; in its frequent appearance in Sorb. we find amounts of grain ranging from 1 artaba to 41 art. (the latter seemingly a grand total), with amounts more usually running to 2, 3, 5, 6, or 8 art. Perhaps this reflects the chief church's extensive charitable work.[17] The money sum of over 2/3 sol. could equate to between 3 1/3 and 8 artabas; that of 2 1/2 sol. could equate to between 12 1/2 and 30 art.: thus the "Holy Church" was probably getting a favorably fair deal from the Byzantine government. There are not many traceable correspondences for identical persons or institutions of humbler status, such as carpenters or small monasteries.[18]

HISTORICAL DATA

As a counterpart to Sorb., P. Lond. Copt. I 1077 also has much to reveal about the fiscal status, the institutions, and the culture of Byzantine-Coptic Egypt.[19] The expected interpenetration of languages,

---

[15] A. C. Johnson and L. C. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies* (Princeton 1949) 178. For the redating see F. Morelli, "Note a P. Bad. IV 95," ZPE 122 (1998) 129-143.

[16] R. S. Bagnall, *Currency and Inflation in Fourth Century Egypt* (Missoula 1985) 7.

[17] Again according to *P. Bad.* IV 95, a religious woman received 10 artabas of wheat a year (plus 1 xestes of oil a month).

[18] Cf. J.-M. Carrié, "L'arithmétique sociale de l'économie agraire. Prix de la terre, rente foncière et prix des céréales dans l'Égypte romano-byzantine," in *Prix et formation des prix dans les économies antiques* (Saint-Bertrand-de-Comminges 1997) 121-146; and idem, "Éconmie et société de l'Égypte romano-byzantine (IVe-VIIe siècle)," *AnTard* 7 (1999) 331-352 (esp. 350-352). Again I am grateful to Dr Carrié for sending me copies of these valuable works.

[19] For the most part I follow Gasc. in the order of descriptions.

Greek and Coptic, is readily apparent in personal and place-names. List 2 comprises the geographical names found in the document, including the *origines* of several individuals mostly from various parts of the Hermopolite.

List 3 gives occupations and professions, some not found in Sorb. Among the secular occupations, we find, in the agricultural sphere, farmers (γεωργοί),[20] a vinedresser, a beekeeper, and a shepherd (?). Artisans and traders include three bakers, an olive-oil worker, a rope-maker, a vintner, a donkey-driver, a brickmaker, a cobbler, a pickled-fish seller[21] (these last three not found in Sorb.), five flax-workers (one also a priest: cf. Gasc. p. 66), six carpenters, and three gold-smiths. Three physicians (one also a priest, appropriately named Kosmas, whom we have already met) are attested, one of whom also appears in Sorb., and two bankers.

Of the holders of civil, administrative, and military positions, we find the expected multitude (see List 4). One *prôtokômêtês*, Kollouthos, appears, but without the name of his village. There are seven *boêthoi*, presumably attached to the Hermopolite accounting office: one is termed "β. of the κωμοκάτοικοι," a specialized agent (Gasc. p. 44). Of the three *diastoleis*, one, Phoibammon, appears to be the principal accountant for P. Lond. Copt. I 1077 (six occurrences), and two others are known from Sorb. While no municipal πολιτευόμενοι are found, nor any mention of Hermopolis's town council, two of the four or five *defensores civitatis* (ἔκδικοι) known from Sorb. appear in P. Lond. Copt. I 1077 as well, as does one of the two *riparioi*. There are two *stratiôtai*, one a former *optio*, the other a married man paying on behalf of his wife as well. Of the nine coinage officials designated *zygostatai*[22] that appear in Sorb., two (perhaps three) are found here also, among a total of seven. There is one *hypourgos*, probably also of the accounting office. And two men appear as *pronoêtai* (collection officials), one of a hospital, the other of a monastery, though neither bears a specifically religious designation.

---

[20] See now J. Banaji, "Agrarian history and the labour organisation of Byzantine large estates," in *Agriculture in Egypt*, PBA 96 (1999) 193-216 esp. 196, 198, 201-202, 204, 209, 211.

[21] Cf. S. Clackson, "Something fishy in CPR XX," *Archiv* 45 (1999) 94-95 on *tarichion*.

[22] See note s.v. to List 4; and J.-M. Carrié, "Les métiers de la banque entre public et privé (IVe-VIIe siècle)," in *Finanza e attività bancaria*, 65-93, here 89-93 on the *zygostates*.

Six *notarioi* appear, two of them also known from Sorb., and one of them apparently identifiable with the Menas in *Byz.Not.* p. 69. There is also one *tabellio*, who is also a priest (the late Samuel, probably the deceased father of John in *Byz. Not*. p. 67).

While no one in P. Lond. Copt. I 1077 is explicitly designated a λαμπρότατος/η (though members of known clarissimate families do appear), we find one *illoustrios* (known from Sorb.) and two *komites*, the latter both known from Sorb., as well as three *patrikioi*, one also a *scholastikos*. One man, Danielios (6→), is called a κτήτωρ, a term not occurring in Sorb.

As for the educational and cultural sphere, two new γραμματικοί can be added to our Hermopolite list (cf. Gasc. pp. 63-64), John and Serenos son of Victor, in addition to Kollouthos the χαμαιδιδάcκαλοc (who is attested in Sorb.). Of the *scholastikoi*, three of the six in P. Lond. Copt. I 1077 also appear among the eighteen in Sorb.; one is a *patrikios* and member of a distinguished family.

Professional Christian religious persons (List 5A) figure largely, as one might expect, in seventh-century Egypt. While Bishop Isidore of Hermopolis (Gasc. p. 65)[23] does not appear in P. Lond. Copt. I, we do find at least twenty priests (including a physician [Kosmas], a flax-worker, a *tabellio*, and the superior of a leprosarium [(?) see below]), only three or four of whom are the same as those in Sorb.; fifteen deacons (with one overlap);[24] and one subdeacon (George, who appears in Sorb.). Seven of the priests are married, as are three of the deacons and George the subdeacon. One *oikonomos* (presumably of a church), another George, also known from Sorb., is married. Basileides the monastic *hegoumenos* of Sorb. appears here, along with at least four males titled *proestôs*, two of monasteries (see below), one of the *diakonia* of Hermopolis (the latter a married man, Sarapion); one female, Aurelia, is titled *proestôsa* (of a women's monastery). We find one monk, who is also a hospital worker (see below), and three nuns, including one with the title Ἄμα who is known from Sorb., and one, the late Maria, who is listed as having heirs and so either would

---

[23] Cf. K. A. Worp, "A checklist of bishops in Byzantine Egypt," ZPE 100 (1994) 300. Was he a Chalcedonian or a Monophysite? We are in the Monophysite patriarchate of Anastasius, who would preside over the reunion of the Egyptian and Syrian Monophysite churches in 616.

[24] None with extra jobs, as opposed to Gasc. p. 65.

have entered religious life as a widow or would have designated family members as heirs to her property.[25]

Christian religious institutions (List 5B) also dominated the landscape of the seventh-century Hermopolite. All six of the churches appearing in P. Lond. Copt. I 1077 are known from Sorb. and elsewhere, including the "cathedral" of Hermopolis (ἡ ἁγία ἐκκλησία)[26] and its near neighbor the "South Church".[27] Likewise the five monasteries attested in our document are familiar, including one named for the famous fifth-century ascetic and bishop of Oxyrhynchus Aphous,[28] one for women possibly located near the *agora* of Hermopolis,[29] and one perhaps embracing the doctrine of the "Agnoetae" (see List 5B s.v. "Cαλαμιτῶν"). In general the evidence afforded by this fiscal document gives us no way to ascertain whether the churches, monasteries, *diakoniai* and other religious institutions attested belonged at this date to the Chalcedonian or to the Monophysite confession.

The *diakonia* of the city of Hermopolis, one not named after an illustrious founder or family (unlike another listed on Gasc. p. 77, that of the descendants of Germanos, cf. p. 213), appears three times, represented by a priest (Abba Menas), a *proestôs* named Sarapion, and a flax-worker named Isakios. Perhaps it was concerned with the provision of clothing for the poor. Five hospitals or νοcοκομεῖα are listed, of which two have connections with Sorb.: that named after the *clarissimus* Thomas (perhaps from Antinoopolis), and that whose eponym may be one of the two *clarissimae* of the family whose stem-

---

[25] Cf. S. Elm, *'Virgins of God': The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford 1994) 233, 245-246, 301.

[26] See now M. Baranski, "The archaeological setting of the Great Basilica Church at El-Ashmunein," in *Archaeological Research in Roman Egypt*, ed. D. M. Bailey, JRA Suppl. 9 (London 1996) 98-106.

[27] On this (Gasc. p. 73, νοτίνη: the ghost-place-name Nooυι in Timm 1:207 is a misreading and can be deleted) see now P. Grossmann and D. Bailey, "The South Church at Hermopolis Magna (Ashmunein)," in *'Churches Built in Ancient Times': Recent Studies in Early Christian Archaeology*, ed. K. Painter (London 1994), 49-79. The authors date this church to before Chalcedon on the basis of coins (unreproduced) and pottery. See List 5B for further data.

[28] See T. Orlandi in *Copt. Encycl.* 1:154-155 s.v. "Aphu".

[29] On urban monasticism for women see S. Elm, *'Virgins of God'*, 355-360; J. Goehring, "Withdrawing from the desert: Pachomius and the development of village monasticism in Upper Egypt," in idem, *Ascetics, Society, and the Desert* (Claremont/Harrisburg 1999) 89-109; and E. Wipszycka, "Le monachisme égyptien et les villes," T&M 12 (1994) 1-44.

ma is found on Gasc. p. 213. These data fit well with what we know of upper-class philanthropy in late antiquity.

One charitable institution in particular deserves a closer look: the κελυφοκομ(ε)ῖον that appears four times in P. Lond. Copt. I 1077.[30] According to Gascou, this is the same as the ξενοδοχεῖον or νοσοκομεῖον τῶν κελεφῶν attested three times in Sorb. (see Gasc. pp. 78-79). Its superior is the priest Apa Nokis/Nokios (a name from Coptic ⲛⲟϭ, "great"), apparently the son and successor of an earlier Apa Nokis/Nokios son of ϭⲁⲗⲉ (or an epithet, "the lame") who is mentioned in P. Lond. Copt. I 1075 (A.D. 546[?]), fol. 1v line 2. The word κελυφοκομεῖον (or κελεφοκομεῖον) is usually translated "leper hospital" or "leprosarium", the first part being derived from the Coptic ϭⲛϭⲉϩ which itself is related to similar Semito-Hamitic terms for skin disease or eruption.[31] On the subject of leprosy and related diseases in the sixth- and seventh-century Mediterranean, M. Grmek, *Diseases in the Ancient World* (Baltimore 1989) 152-176 postulates that there seems to have been a disease emergence in the second half of the sixth century[32] that would have occasioned the need for leprosy hospitals as such. In addition, the recent work of J. N. Hays, *The Burdens of Disease: Epidemics and Human Response in Western History* (New Brunswick, N.J. 1998) 20-29 surveys leprosy from late antiquity onwards. However, the period of the later sixth and early seventh centuries coincides suspiciously with that of the "Justinianic" (and subsequent) bubonic plague pandemic which manifested itself in numerous repeated outbreaks in the later seventh and eighth centuries as well.[33] According to S. R. Ell, "Plague and Leprosy in the Middle Ages: A Paradoxical Cross-Immunity?," *International Journal of Leprosy and Other Mycobacterial Diseases* 55 (1987) 345-350,[34] studies have shown that infection by Hansen's bacillus or *Mycobacterium leprae* can confer some degree of immunity to the plague bacillus or

[30] Singled out as the "léproserie antinoïte" by Luisier in OCP 65 (1999) 478.

[31] R. Kasser, W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte* (Leuven 1983) 344.

[32] See also Gasc. p. 78 with nn. 163-166.

[33] P. Allen, "The 'Justinianic' Plague," *Byz* 44 (1979) 5-20; and D. Keys, *Catastrophe* (New York 1999) 9-24 (chronology p. 15), cf. 41-53. Plague struck Alexandria in the Chalcedonian patriarchate of John Eleemon (A.D. 612-617), just about the time of P. Lond. Copt. I 1077 (Allen, "Plague," 14).

[34] Cited by Hays, *Burdens of Disease*, 309 n. 21.

Yersinia pestis,[35] and possibly also the reverse. Is it additionally possible that there was in late antiquity a confusion between the erupting skin buboes of plague[36] and the erupting skin lesions of Hansen's disease in its various forms? "Leprosy" was easy to diagnose on biblical criteria, while Egypt and the Nile Valley abounded in rodent reservoirs for *Y. pestis*[37] that were not recognized as such. Perhaps the Egyptian κελυφοκομεῖα were actually plague hospitals, much more urgently and widely needed, rather than leprosaria. (Both types of institution would have been church-run.)[38]

Finally, in addition to Christian persons and institutions, a single Samaritan, Jacob, appears five times in P. Lond. Copt. I 1077 (cf. Gasc. p. 65) (along with his co-religionist Abraamios listed in Sorb.). While no Jews are found in Sorb., as Gascou remarks (p. 65), I read "N. Ἰουδαῖος" on fol. 7→, line 18 of P. Lond. Copt. I 1077.[39]

Fol. 4↕

δ/(ιὰ) Ἑλλαδίου ... [διὰ] Βίκ/(τορος) διακ/(όνου)
δ/(ιὰ) Εὐχαριστίας
...
N. (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας)
[5 lines]
Χριστοδ/(ώρου)
δ/(ιὰ) Ἰακ/(κώβου) Σαμαρ/(ίτου)
Δωροθέου Γεωργίου
Κύρα Βίκτορ/(ος) σχολ/(αστικοῦ)

---

[35] Hays, *Burdens of Disease*, 27.

[36] Though κέλεφος/κέλυφος is not discussed in D.Ch. Stathakopoulos, "Die Terminologie der Pest in byzantinischen Quellen," JÖB 48 (1998) 1-7.

[37] Cf. L. S. B. MacCoull, "The Apa Apollos Monastery of Pharoou (Aphrodito) and its Papyrus Archive," Mus 106 (1993) 27-28.

[38] In *P. Bad.* IV 95.109 (6th c., Hermopolite) 1 sol. less 6 ker. is donated as an *exodiasmos* for the κελυφ(ῶν): lepers or plague sufferers? — In a poster at the 2001 Vienna Papyrology Congress I ventured the further suggestion that the hospital might have been an institution for the care of sufferers from bejel or endemic non-venereal syphilis: cf. M. S. Goldstein et al., "Pathology of Bedouin Skeletal Remains from Two Sites in Israel," *American Journal of Physical Anthropology* 45 (1976) 621-639, and B. M. Rothschild et al., "Treponemal Diseases Revisited: Skeletal Discriminators for Yaws, Bajel, and Venereal Syphilis," *Clinical Infectious Diseases* 20.5 (1995) 1402-1408.

[39] A final note: this study is, as always, in loving memory of Mirrit Boutros Ghali (cf. Cant. 8:6, and its reworking in Bach's Cantata 140).

κλ/(ηρονόμοι) Ζαχαρίας πρεσβυτέρου
Ζαχαρ/(ίας) ἀπὸ ...
δ/(ιὰ) Ἀβρααμίου ζυγο/(στάτου)
δ/(ιὰ) Ἀναστασίου μελ/(ισσουργοῦ)
Κωνσταντί/(νου)
...
Ὑψίστου
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Εὐφημίας δ/(ιὰ) Γεωργίου
δ/(ιὰ) Χρήστου Φοι/(βάμμωνος) διακ/(όνου)
δ/(ιὰ) Μαρίας Πέτρου δ/(ιὰ) Βίκ/(τορος) διακ/(όνου) Νό(μισμα) α
δ/(ιὰ) Θεοδοσίου πρ/(εσβυτέρου) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας)
δ/(ιὰ) Καλλινίκου Ἀγαθοῦ ... δ/(ιὰ) Φοι(βάμμωνος)
δ/(ιὰ) ..ριανοῦ Μηνᾶ (ὑπὲρ) ...
... δ/(ιὰ) Ἰωάννου
δ/(ιὰ) Ἰωάννου κλ/(ηρόνομος) Βίκ/(τορος)
...
...ιστίου δ/(ιὰ) Τεκρομπί(ας) ὑπ(ὲρ) κρ/( ) κ/(εράτια) θ
δ/(ιὰ) Κολλούθου Καλλινίκου (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) ε
δ/(ιὰ) Ἰωάννου σχολ/(αστικοῦ) κ/(εράτια) θ∠
δ/(ιὰ) Σεβηριανοῦ δ/(ιὰ) Γεωργ/(ίου) κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) τοῦ κελυφοκομίου δ/(ιὰ) Ἄπα Νοκίου προ/(εστῶτος) κ/(εράτια) ι
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἀμμωνίου Ἰακκ/(ώβου) δ/(ιὰ) Ἀριστάρχ/(ου) κ/(εράτια) δ

Fol. 4→

Φαῶφι γ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἀφοῦς δ/(ιὰ) Ταυρίνου διακ/(όνου) ἀπὸ κλ...
κ/(εράτια) ις∠
δ/(ιὰ) Θεοδώρου στρατιώτ/(ου) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτιον) α
δ/(ιὰ) Μαροῦτος Βίκτορ/(ος) διακ/(όνου) κ/(εράτια) ιη
η δ/(ιὰ) Μαρία(ς) Σαραπ/(ίονος) (ὑπὲρ) ... κ/(εράτια) η
... κ/(εράτια) ε∠d
δ/(ιὰ) Γεωργί/(ου) οἰκονόμ/(ου) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) ε
δ/(ιὰ) Ἀσυγκριτίου Ἀσμιθ δ/(ιὰ) Ἰσακίου κ... κ/(εράτια) δ∠
δ/(ιὰ) Κοσμᾶ Ζαχαρίας (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) β∠d
Ἀθὺρ κδ
✚Φοιβάμμων διαστολεὺς ἐγρά/(φη)
γί(νεται) ...
δ/(ιὰ) τῆς νοτίνης ἐκκλ/(ησίας) κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) Ἰσακίου βοηθ/(οῦ) κομ/(οκατοίκων) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας)
κ/(εράτια) γ...

δ/(ιὰ) Βίκτορος Ψύρου κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) 'Αφοῦς Πέτρου δ/(ιὰ) Βίκ/(τορος) διακ/(όνου) κ/(εράτια) ϊγ∠
δ/(ιὰ) 'Ϊσακίου τραπεζ/(ίτου) κ/(εράτιον) ∠
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβάμμ/(ονος) ἀποζυγοςτάτου κ/(εράτια) ιβ
δ/(ιὰ) 'Επιφανείου πρ/(εςβυτέρου) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) δ/(ιὰ) Βάνου κ/(εράτια) ε
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Μηνᾶ νοταρ/(ίου) δ/(ιὰ) Ζαχαρίας υἱοῦ κ/(εράτια) αϙ
δ/(ιὰ) Βίκτορος διακ/(όνου) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) αd
δ/(ιὰ) Θεοδώρου Κολλούθ/(ου) (ὑπὲρ) τῆς μητρ/(όϲ) κ/(εράτια) ϛd
δ/(ιὰ) Φοιβάμμ/(ονος) Πέτρου κ/(εράτια) β
ιδ δ/(ιὰ) τοῦ νοςοκ/(ομείου) Θωμᾶ δ/(ιὰ) Βίκ/(τορος) πρ/(εςβυτέρου) κ/(εράτιον) ∠...
δ/(ιὰ) Κολλούθου Χριςτοδ/(ώρου) δ/(ιὰ) Πεκυς/(ίου) κ/(εράτια) β...
ιε δ/(ιὰ) Μαρία(ς) Σαραπί/(ονος) κ/(εράτια) α∠d
δ/(ιὰ) Μηνᾶ 'Αναςταςίου (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) α...
δ/(ιὰ) 'Ερμογένης [*sic*] Κωνςτ/(αντίνου) κ/(εράτια) γ...
δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνος Κολλ/(ούθου) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) αd
... Νο(μιςμάτια) β ...
✚Φοιβάμμων διαςτολεὺς ἐγρ/(άφη)

δ/(ιὰ) 'Αβρααμίου ζυγ/(οςτάτου) ... κ/(εράτια) γ∠d
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ν. δ/(ιὰ) Κολλούθ(ου) κ/(εράτια) αϙ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Θεοφίλ/(ου) νοταρ/(ίου) κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) 'Ϊωάννου πρ/(εςβυτέρου) ...
δ/(ιὰ) 'Ϊουλιανοῦ Κωςταντίν/(ου) ...

Fol. 2↕

[δ/(ιὰ)] ... Παςίου κ/(εράτια) ϛ
δ/(ιὰ) Μαροῦτος Πέτρου ... αφ/( ) [?] κ/(εράτια) ιη
ιδ δ/(ιὰ) 'Επι... κ/(εράτια) ϛ...
δ/(ιὰ) Βίκτορος ... (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) Βίκτορος Ψύρου δ/(ιὰ) 'Ϊωάννου κ/(εράτια) βd
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβάμμονος ἀποζυ/(γοςτάτου) δ/(ιὰ) Πέτρου κ/(εράτια) ι∠
ιε δ/(ιὰ) 'Αβρααμίου ζυγοςτάτ/(ου) κ/(εράτια) δd
ιϛ δ/(ιὰ) Φαρεςμανείου βοηθ/(οῦ) κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) Βίκτορος 'Αφοῦτος κ/(εράτια) γ
ιζ δ/(ιὰ) 'Ϊακκώβου Ψύρου κ/(εράτια) ϛ

δ/(ιὰ) Ἰωάννου πρεσβυτέρου κ/(εράτια) γd
δ/(ιὰ) Φοιβάμμονος ... κ/(εράτια) βd
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Κωνστ/(αντίνου) χρυσοχό/(ου) κ/(εράτιον) α

✚ γίν/(εται) κ/(εράτια) ιη∠ ... ...
αφ/( )[?] Νο(μισμάτια) ιβ κ/(εράτια) γ∠
μηνὶ Παχόνς

[12 more lines of names, barely legible]

Fol. 2→

✚ Εἴσπραξ/(ις) σὺν Θ(ε)ῷ (ἡμίσους) μ[έρ(ους)?] μερίδ/(ος) Ἀμμ/(ωνίου) χρυσικ/(ῶν) ιε ἰνδ/(ικτίονος)

Χοιάκ ιδ δ/(ιὰ) Τεκρομπία(ς) κλ/(ηρονόμου) Ἄπα Νοκίου κ/(εράτια) ιη
Τῦβι γ δ/(ιὰ) τῶν Σαλαμιτῶν Θυνε/(ως) κ/(εράτια) ιδ
ς δ/(ιὰ) τῶν ἀπὸ Βωοῦ Νο(μισμάτια) β κ/(εράτια) γϙ
ιβ δ/(ιὰ) Βάνου Γεωργί/(ου) κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) Ἰουλιανοῦ Κωνσταντί/(νου) κ/(εράτια) ζ
κη δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Βίκτορος δ/(ιὰ) Λεσευ κ/(εράτια) ζ...
κθ δ/(ιὰ) Ἀβρααμίου Κιρουσθίου ἀδελ/(φοῦ) κ/(εράτια) ε∠
δ/(ιὰ) Μάρθα(ς) ἀδελφ/(ῆς) δ/(ιὰ) Ἰωάννου ἀνδρός(?) κ/(εράτια) αϙ.
δ/(ιὰ) Ψαλωθίου ἀμπελ/(ουργοῦ) ἀπὸ Ταναμήου κ/(εράτιον) ϙ
δ/(ιὰ) [....].σιας ἐλ/(ευθέρας) Ζαχαρίου δ/(ιὰ) Ψη... βοηθ/(οῦ)
κ/(εράτια) γ∠d
Μεχεὶρ ε δ/(ιὰ) Κύρα(ς) Βικτορ/(ος) σχολ/(αστικοῦ) τοῦ πατρι/(κίου) χρημα....
κ/(εράτια) ζ∠
δ/(ιὰ) Χρηστοδώρου διακ/(όνου) κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) Ἰωάννου σχολ/(αστικοῦ) δ/(ιὰ) Ἰωάννου... κ/(εράτια) γ∠
η δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ταυρίνου ϭⲁⲗⲉ δ/(ιὰ) Ἐστυς Ἀβρ... κ/(εράτια) β
ι δ/(ιὰ) Κολλούθου Ἑρμίνου δ/(ιὰ) Ἰουλιανοῦ κ/(εράτια) ς
ια δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἰωάννου Μικρ/(οῦ) δ/(ιὰ) Δω... κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοι/(βάμμωνος) ϭⲁⲗⲉ δ/(ιὰ) Τεκρομπίας...
κ/(εράτια) β
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Πέτρου ἀπὸ Βω(οῦ) ... (ὑπὲρ) πρ/(?) κ/(εράτια) [
ιγ δ/(ιὰ) Ἄπα Ἰβ βοηθ/(οῦ) δ/(ιὰ) Παΐτος ταριχ/(ευτοῦ) κ/(εράτια) ζ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Κολλούθ/(ου) πατρ/(ικίου) ... κ/(εράτια) ...

ις δ/(ιὰ) τῆς ἐκκλ/(ηcίας) Ἑρμ/(οπόλεως) δ/(ιὰ) Εὐcεβίου μετρ/(?)[40]
No(μιcμάτια) β κ/(εράτια) ιαϙ

δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Μαρίας μοναζ/(ούcης) δ/(ιὰ) Κοcμᾶ κ/(εράτια) γ

ιθ δ/(ιὰ) Μαρία(c) Cαραπί/(ονος) δ/(ιὰ) Ἰωάννου Ἰου... κ/(εράτια) [

δ/(ιὰ) Κολ[λού]θ/(ου) Κολλ/(ούθου) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) [κ/(εράτια)] δ

κδ [......................] Caΐου δ/(ιὰ) τοῦ κόμητος Θεοδότου κ/(εράτια) ιη

κζ [δ/(ιὰ) ? Πατcαλ]αμάννας[41] δ/(ιὰ) Ἀθανacίου κ/(εράτια) ϊα∠

δ/(ιὰ) Μ[........] Πέτρου δ/(ιὰ) Βίκτορ/(οc) διακ/(όνου) No(μιcμάτιον) α κ/(εράτια) ς

κη [....................] (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) δ/(ιὰ) ...... No(μιcμάτια) β κ/(εράτια) ς

δ/(ιὰ) Χρ[ηcτο]δώρου Ἀφοῦτος δ/(ιὰ) Ἀφοῦτος No(μιcμάτιον) α κ/(εράτια) ς

κθ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) [Φ]οιβάμμωνος βοηθ/(οῦ) κ/(εράτια) ε∠d

δ/(ιὰ) τῆς ἐκ[κ]λ/(ηcίας) Ἑρμ/(οπόλεως) δ/(ιὰ) Ἄββα Μηνᾶ πρ/(εcβυτέρου) κ/(εράτια) ε∠ϙ

[δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἀθ]ανacίου β[οη]θ/(οῦ) κ/(εράτιον) α

... ...

Fol. 6↕

✚ Φαμ/(ενώθ) ὁμοί/(ως) ιβ

δ/(ιὰ) Ἀβρααμίου ζυγ/(οcτάτου) δ/(ιὰ) Ἰο[....] (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) ζ

δ/(ιὰ) Ἐπιφανείου πρε/(cβυτέρου) δ/(ιὰ) Ἰακυβ/(ίου) [...]ρ/(?) κ/(εράτια) γ

ιγ δ/(ιὰ) Cερήνου Βίκτορος γραμμ[ατ]ικ/(οῦ) κ/(εράτια) ιϙ

ιζ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἀφοῦτος Ὑψίcτου δ/(ιὰ) Διοcκόρ/(ου) [ἀπὸ] Βωοῦ κ/(εράτια) βd

δ/(ιὰ) Βίκτορος Ἰωάννου χρυ(cο)χ/(όου) κ/(εράτια) α∠ϙ

δ/(ιὰ) Ζαχαρίας πρ/(εcβυτέρου) Πέτρ/(ου) δ/(ιὰ) ... κ/(εράτια) αϙ

κβ δ/(ιὰ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) Ἀφοῦτος δ/(ιὰ) Ψήτου κ/(εράτια) δ

δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἰωάννου Ἑρμοῦ κ/(εράτια) α∠

δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Μηνᾶ νοταρ/(ίου) δ/(ιὰ) Ζαχαρίας κ/(εράτια) δ

✚ χρ/(υcικῶν) ιζ δεκαεπτὰ εἰς Φαμ/(ενώθ) ... κζ ✚..

---

[40] Possibly μετρ/(ονόμου), an ecclesiastical counterpart to the *zygostates*? Or a variant form of μητρ/(οπολίτου)?

[41] Read by Gasc. p. 84 as [μοναcτ/(ηρίου)] Ἄμα Ἄννας (9.v.)

✚ Φοιβάμμων διαcτολεὺc [...] ἐγρ/(άφη)

Φαμ/(ενώθ) κζ

δ/(ιὰ) Βάνου Ἰωάννου διακ/(όνου) κ/(εράτια) ϛ
δ(ιὰ) Ἀcυγκριτίου Ἀcμιθ κ/(εράτια) θ
δ/(ιὰ) Εὐανθείαc ἐλ/(ευθέραc) Ἰcακίου κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) Γενναδίου Ἀδελφίου κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) Μαθεῖαc ϭⲁⲗⲉ δ/(ιὰ) Ἀθαναcίου cτιππ/(ουργοῦ) κ/(εράτια) θϙ
δ/(ιὰ) τοῦ νοcοκομείου Θωμᾶ δ/(ιὰ) Ἰcακίου Ζαχ/(αρίου) κ/(εράτια) ζϙ
δ/(ιὰ) Ἀναcταcίαc ... Κοcταντίνου (ὑπὲρ)... [
δ/(ιὰ) Κύρα(c) Βίκτορ/(οc) cχολ/(αcτικοῦ) δ/(ιὰ) Χρήcτου ἀπὸ...
κ/(εράτια) ϛ

Φαρμ/(οῦθι) ϛ

δ/(ιὰ) τοῦ κελυφοκομίου δ/(ιὰ) Ἄπα Νοκίου πρ/(εcβυτέρου)
[or πρ/(οεcτώτοc)] κ/(εράτια) ϛ
δ/(ιὰ) Ἑρμίωνοc ἀποζυγ/(οcτάτου) κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) Ἀβρ[αaμίου ...] ... δ/(ιὰ) Ἰούcτου κ... κ/(εράτια) ...
θ δ/(ιὰ) ... [...]μινου κ/(εράτια) ι∠...
ια δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Βίκτοροc Ὀλυμπιοδ/(ώρου) κ/(εράτια) α...
ιγ δ/(ιὰ) [Ἰ]ουλίου Ἰωάννου [...] ἀπὸ... κ/(εράτια) β∠
... Ἰωά]ννου κ/(εράτια) β
...]διακ/(όνου) Νο(μιcμάτιον) α π/(αρὰ) ϛ
ιε δ/(ιὰ) [ ] δ/(ιὰ) Ἰακκ/(ώβου) Κύρ/(ου) Νο(μιcμάτιον) α π/(αρὰ) ϛ
ι. δ/(ιὰ) Ἰ[ωά]ννου γραμμα[τικ/(οῦ)] κ/(εράτια) γ
κ. δ/(ιὰ) Κ..cίου διακ/(όνου) ... κ/(εράτιον) ϙ
κθ δ/(ιὰ) ...φουc ὀνηλ/(άτου) [
δ/(ιὰ) τῆc φολ/( )(?) ἀμ/( ) (?)[42] δ/(ιὰ) Κολλούθ/(ου) [
λ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Λουλοῦτοc νοταρ/(ίου) δ/(ιὰ) Ν. [
δ/(ιὰ) Ἰωάννου Βη... δ/(ιὰ) Ἀθαναcίου [
δ/(ιὰ) τοῦ ὑπὲρ Κολλούθ/(ου) Κυρ[ίλλου

Fol. 6→

✚ Παχὼν ὁμοί/(ωc)

β δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ματο[ϊ] ζυγ/(οcτάτου) δ/(ιὰ) Βαcιλείδ/(ου)
ἡγου(μένου) κ/(εράτια) γ∠d
δ/(ιὰ) Ζαχαρίαc Κωcταν/(τίνου) δ/(ιὰ) Ἰcακίου κ... κ/(εράτια) γ∠

---

[42] One would be tempted to expand φολ/( ) αμ/( ) as φολ/(έτρου) (=φορ/(έτρου)) ἀμ/(άξων), especially following the mention of a donkey-driver, were it not for the fact that τῆc is completely legible as is.

δ/(ιὰ) Π[αύλ]ου νοταρίου τοῦ κόμ/(ητος) Ἰωάννου Γερμ/(ανοῦ) κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ζαχαρίας δ/(ιὰ) Ἰωάννου κρ/( )(?) τῆς ἀδελ/(φῆς) κ/(εράτια) [
δ/(ιὰ) Ἀλεύτος στιππ/(ουργοῦ) ὑπὲρ Πέτρου δ/(ιὰ) Φοι/(βάμμωνος) ζυγ/(οστάτου) κ/(εράτια) δ
δ δ/(ιὰ) Μαρία(ς) Σαραπί/(ωνος) δ/(ιὰ) Βίκτορ/(ος) τραπεζ/(ίτου) κ/(εράτια) β
ε δ/(ιὰ) Εὐδοκίας ἐλ/(ευθέρας) Ἀλούτος κ/(εράτιον) α
δ/(ιὰ) Κολλούθου ἀρτοκ/(όπου) κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Πάλου τέκτ/(ονος) δ/(ιὰ) Πέτρου Γεωργ/(ίου) τοῦ παλλ/( )(?) κ/(εράτια) β𐅻
ς δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Εὐφημίας δ/(ιὰ) Ἰωάννου Λαλ/ κ/(εράτια) β
ζ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Σαμουηλίου ταβελλί/(ονος) κ/(εράτια) α∠d
δ/(ιὰ) Διοσκορίας μοναζ/(ούσης) κ/(εράτια) α...
ϑ δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνος Πέτρου δ/(ιὰ) Βίκ/(τορος) Ἑρμο/(γένου?) κ/(εράτια) δ∠
ια δ/(ιὰ) Βίκτορος σχολ/(αστικοῦ) (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) ς
δ/(ιὰ) Ν. βοηθ/(οῦ) κ/(εράτια) [ ]d𐅻
ιβ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Χρη... [ ] δ/(ιὰ) Κολλούθ/(ου) κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνος νοταρίου κ/(εράτια) α∠d
ιε δ/(ιὰ) Εὐδοκίας Βίκ/(τορος) σχολ/(αστικοῦ) δ/(ιὰ) Ἀδελφίου κ/(εράτια) ς
δ/(ιὰ) τοῦ μο/(ναστηρίου) Ἄβ(β)α Ἰακκώβου κ/(αὶ) κλ/(ηρονόμων) Ἰωάννου Ἀριστάρχου Νο(μισμάτια) β
δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνος Μίνου διακ/(όνου) κ/(εράτια) [
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβάμμωνος ζυγ/(οστάτου) δ/(ιὰ) Χρηστοδ/(ώρου) Γεωργί(ου) κ/(εράτια) ιβ
δ/(ιὰ) Πέτρου τέκτ/(ονος) δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἀτρῆτος τέκτ/(ονος) κ/(εράτια) ϑ𐅻
δ/(ιὰ) Χρηστοδ/(ώρου) στρατι/(ώτου) ἀπὸ ὀπτι/(ώνων) δ/(ιὰ) Ἄβα Κύρου πρε/(σβυτέρου) κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἰωάννου Ἑρμοῦ κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) Ὥρου Ἐραΐους Ζα[χα]ρίας δ/(ιὰ) Κοσμᾶ ποιμ(ένος?) κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Δανιηλίου κτέτ/(ορος) [*sic*] δ/(ιὰ) Κοσμᾶ ..αλ/(?) κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Σαραπί[ωνος] Κύρου δ/(ιὰ) Ζαχαρίας κ/(εράτια) α∠𐅻
κβ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φο[ιβάμμωνος...] κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Πάλου[κ/(εράτιον) 𐅻

κδ δ/(ιὰ) Κυριακ[οῦ κ/(εράτια) αϘκδ
δ/(ιὰ) τοῦ νοcοκ[ομείου N. κ/(εράτιον) ∠Ϙκδ
δ/(ιὰ) Μηνᾶ[κ/(εράτια) ...
δ/(ιὰ) τοῦ νοc[οκομείου 'Αχιλλέωc] δ/(ιὰ) 'Ϊcακίου πρ/(οεcτώτοc) (or πρ/(εcβυτέρου)) κ/(εράτια) α∠Ϙ
]δ/(ιὰ) 'Ατρη...]ρεcτ/
κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβ]άμμων/(οc) Θωμᾶ[
... κϑ ... γί/(νεται) ...
✚ Φοιβάμ]μων διαcτολεὺc ἐγράφ/(η) ✚
] cυγρ/( ) (?) ✚[43]

Fol. 3→

]ίδ(οc) χρυcικ/(ῶν) πρώτηc ἰνδ/(ικτίονοc)
ο–(ὕτωc)

].λεcτυc..
δ/(ιὰ) 'Ϊωάννου ...
δ/(ιὰ) Χρηcτο...
...
δ/(ιὰ) Βάνου Γεωργ(ίου) (ὑπὲρ) Βάνου πιcτ(ικοῦ?) ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Δ....ουρ... δ/(ιὰ) Γεωργί/(ου)
δ/(ιὰ) ... 'Αδελφίου δ/(ιὰ) ...
ε δ/(ιὰ) ... Κολλ/(ούθου) τόπου ποιμ/(ένοc) δ/(ιὰ) 'Αβρ/(αaμίου) κ/(εράτιον) ∠
δ/(ιὰ) ... Φοιβάμμ/(ωνοc) τόπ/(ου) ῥιπαρ/(ίου) κ/(εράτια) β∠d
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Δωρ... ἀπὸ τῆc (αὐτῆc?) δ/(ιὰ) Μαρίαc κ/(εράτια) β
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Κολλούθ/(ου) διακ/(όνου) δ/(ιὰ) 'Ϊωάννου Γεωρ/(γίου) κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) τοῦ νοcοκ(ομείου) 'Αχιλλ/(έωc) δ/(ιά) 'Ϊcακίου πρ/(εcβυτέρου) [or πρ/(οεcτώτοc)] κ/(εράτια) β∠d
δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνοc Γεωργίου κ/(εράτια) γ
ς δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Βίκτοροc Κολλούθ/(ου) κ/(εράτια) ε
δ/(ιὰ) 'Ϊωάννου ... πατρ/(ικίου) κ/(εράτια) γ

[43] This seems to be a different subscription from that of Phoibammon the principal notary.

δ/(ιὰ) τῆϲ ἐκκλ/(ηϲίαϲ) Φ...[44] [
δ/(ιὰ) Θεοδώρου Ἀνουφ/(ίου) ξυλοτ/(ορνευτοῦ?) δ/(ιὰ) Ν. διακ/(όνου) κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) Ν. Κολλούθ/(ου) (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) (ὑπὲρ) Ἀμαϲίαϲ κ/(εράτια) β
δ/(ιὰ) Βίκτοροϲ Κονϲτ/(αντίνου) (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(εράτια) ε
ιγ δ/(ιὰ) Χρηϲτο... (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(εράτια) β
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ὡρουωγχίου ... κ/(εράτια) α∠
ιε δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἀμμωνίου Ἰακκώβου κ/(εράτιον) α
Φαρ/(μοῦθι) ιβ δ/(ιὰ) Θεοδοϲίου διακ/(όνου) (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(εράτια) δϙ
ιϛ δ/(ιὰ) Πηλίου τέκτ/(ονοϲ) ἀπὸ... κ/(εράτιον) α
κϛ δ/(ιὰ) Βίκτοροϲ Κολλούθ/(ου) ὑπὸ [*sic*] τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(εράτια) β∠ϙ
Παχ/(ών) δ δ/(ιὰ) Ἀναϲταϲίου ...ρίου (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(εράτια) α∠
ε δ/(ιὰ) Ἰωάννου ϲτιππ/(ουργοῦ) κ/(εράτια) βϙ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) ...θου κ/(εράτια) γϙ
γί/(νεται) ... ...

Fol. 3↕

✚
Τῦβι β ... ... (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) ...
κα ...
...
[δ/(ιὰ)] Κολλούθου καλι/(καρίου) (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(εράτιον) α
... Φοιβάμμων(οϲ)
[Ν. ἀπὸ τόπου] τοῦ Ῥιπαρ/(ίου) κ/(εράτια) δ∠
... γί/(νεται) κγ∠d εὔϲτ/(αθμα) ...
✚ Φοιβάμμων διαϲτολεὺϲ [ἐγράφη]
Μεχ(είρ) ... ... κ/(εράτια) δ
Φαμ/(ενώθ) ... ... κ/(εράτιον) ∠
Φαρμ(οῦ)θ(ι) δ/(ιὰ) Ἄπα Βῆϲα Φοι/(βάμμωνοϲ) ...
Παχ/(ών) ιζ δ/(ιὰ) Χριϲτοδ/(ώρου) Θεοδοϲί/(ου) μον./(αχοῦ?)

Fol. 1↕

Παχ/(ών) ὁμοίωϲ
κ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἀθαναϲίου τέκτ/(ονοϲ) δ/(ιὰ) Πέτρου κ/(εράτια) γ∠
κα δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἑλλαδίου ϲχολ/(αϲτικοῦ) δ/(ιὰ) Βίκ/(τοροϲ)

44 Restore Φο[ιβάμμωνοϲ as in List 5B.

διακ/(όνου) κ/(ἐράτιον) ∠
δ/(ιὰ) Μαρτυρ/(ίου) Πέτρου δ/(ιὰ) (τοῦ αὐτοῦ) κ/(ἐράτια) ϊζ
κβ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Δωροθέου Γεωργίου κ/(ἐράτια) ϛ
κη δ/(ιὰ) Ἀβρααμίου (ὑπὲρ) ... τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(ἐράτια) ϛ
δ/(ιὰ) Μηνᾶϲ πρεϲβυτέρ/(ου) (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(ἐράτια) β
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ζαχαρίαϲ δ/(ιὰ) Μηνᾶ κ/(ἐράτια) γ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Δανιηλίου δ/(ιὰ) Κοϲμᾶ κ/(ἐράτια) .∠
κθ δ/(ιὰ) Ἰωάννου ἀδελ/(φοῦ) Βίκ/(τοροϲ) (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ)
κ/(ἐράτια) β∠
δ/(ιὰ) Καλλινίκου Ἀγαθοῦ ...ϲιαϲ κ/(ἐράτια) δ∠d
Παῦν(ι) ιβ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ματοϊ ϩυπ/(ουργοῦ) δ/(ιὰ) Ν. κ/(ἐράτια) ε∠ϙ
δ/(ιὰ) τοῦ ἁγί/(ου) Κολλούθ/(ου) (ὑπὲρ) τῆϲ ... κ/(ἐράτιον) ∠
δ/(ιὰ) Κολλούθου [ ] κ/(ἐράτια) βd
δ/(ιὰ) ΜηνᾶϲΤαϲίαϲ [ ] κ/(ἐράτια) δ∠
ιγ ...
ιδ δ/(ιὰ) Ἐννάδου Φιβίου δ/(ιὰ) Ἰϲακίου κ/(ἐράτια) ϛd
κα δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ϲαραπίωνοϲ πρ/(εϲβυτέρου) δ/(ιὰ) Ζαχαρ/(ίαϲ)
κ/(ἐράτια) β∠d
κ. δ/(ιὰ) Κολλούθ/(ου) Γερμανοῦ κ/(ἐράτια) α∠ϙ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Πηλακίαϲ δ/(ιὰ) Κολλ/(ούθου) ϲχολ/(αϲτικοῦ)
κ/(ἐράτια) α∠d
λ δ/(ιὰ) τῆϲ ἁγ/(ίαϲ) Μαρίαϲ κ/(ἐράτια) εϙ
[(ὑπὲρ) τῆϲ] ἐλ/(ευθέραϲ) Ψάτου κ/(ἐράτια) βϙ
Ἐπείφ δ/(ιὰ) [τοῦ] νοϲοκ/(ομείου) Ἅμα Κύρα(ϲ) δ/(ιὰ) Χρήϲτου ... ...
κ/(ἐράτια) α∠ϙ
δ/(ιὰ) Φαρεϲμανείου βοηθ/(οῦ) (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(ἐράτια) γ
δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνοϲ Πέτρου (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(ἐράτια) γ
ιϛ δ/(ιὰ) Ἰωάννου πρε/(ϲβυτέρου) δ/(ιὰ) Ἰϲάκιϲ πρ/(εϲβυτέρου)
κ/(ἐράτια) ιθd
δ/(ιὰ) [...].....ρου Κολλούθ/(ου) ...... κ/(ἐράτια) β
δ/(ιὰ) Ἐννάδου ἀδελφ(οῦ) ...ωρηϲ (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(ἐράτια) γ
...]..αρου ϲτρατη[λάτου?] (ὑπὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) κ/(ἐράτια) β∠
δ/(ιὰ) Ν. Πέτρου δ/(ιὰ) Ν. διακ/(όνου) Νο(μιϲμάτιον) α κ/(ἐράτια) ϛ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Καλλίϲτου Χαι..[45].[ ] δ/(ιὰ) Φ../ κ/(ἐράτια) γϙ
Μεϲορ/(ή) ιγ δ/(ιὰ) Χρήϲτ/(ου) δ/(ιὰ) Ἀϲφοῦτοϲ κ/(ἐράτια) ϊζ
...
✚ Φοιβάμμων διαϲτολεὺϲ ...

[45] Unless this is the χαμαιδιδάϲκαλοϲ read by Gascou, in which case his name is Kollouthos.

[traces of the beginnings of five more lines]

Fol. 1→

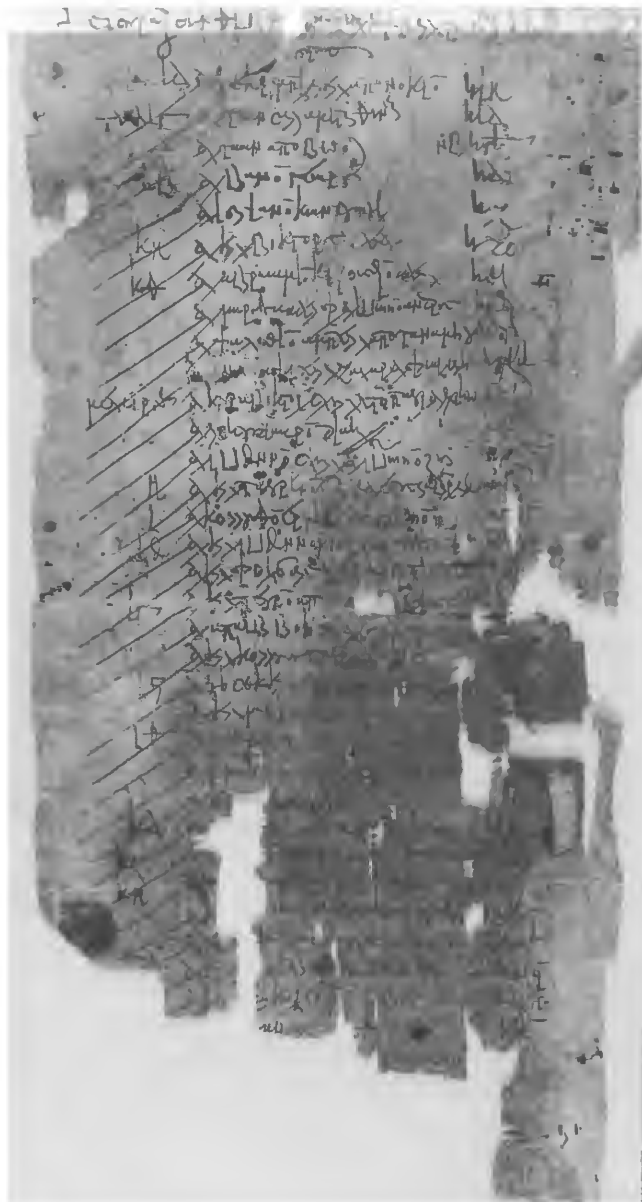
Θώθ δ δ/(ιὰ) Ἑρμογένους Κωcμᾶ(c?) ... κ/(εράτια) ϑ∠
δ/(ιὰ) Ἰουλιανοῦ Κωνcταντί/(νου) δ/(ιὰ) Ταυ/(ρίνου) διακ/(όνου) κ/(εράτια) β
ιγ δ/(ιὰ) τοῦ κελυφοκομείου δ/(ιὰ) Ἄπα Νοκίου πρ/(εcβυτέρου) κ/(εράτια) ς
ιη δ/(ιὰ) Μαρία(c) Cαραπί(ωνοc) δ/(ιὰ) Ἰω... κ/(εράτια) ς
ιϑ δ/(ιὰ) Ἰωάννου πρεcβυτέρ/(ου) δ/(ιὰ) ϭηλ κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) Ἰωάννου cχολ/(αcτικοῦ) κ/(εράτια) ϑd
Θώθ λ δ/(ιὰ) τῆc ἁγί(αc) Μαρίαc δ/(ιὰ) Χρήcτ/(ου) διακ/(όνου) κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Χρηcτοδώρου διακ/(όνου) (ὑπὲρ) τῆc μητρ/(όc) κ/(εράτιον) α
δ/(ιὰ) Ἰcακίου Κωνcταντί/(νου) χρυc/(οχόου) ...
Φαῶφ/(ι)ζ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Πέτ[ρ]ου (καὶ) Δαμ/(ιανοῦ) δ/(ιὰ) Βίκ/(τοροc) ... προ/(εcτῶτοc?) κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) Ἄμα Ἡραῖc Ζαχαρίαc κ/(εράτια) γϙ
ϑ δ/(ιὰ) Γεωρ[γίου] ... ὑποδιακ/(όνου) (ὑπὲρ) τῆc ἐλ/(ευθέραc) κ/(εράτια) ϊγ∠ϙ
δ/(ιὰ) τοῦ [... τῶν] διακκ/(όνων) κ/(εράτιον) α
δ/(ιὰ) τῆc ἁγίαc ἐκκλ/(ηcίαc) ... κ/(εράτια) .γ κδ
ια δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Βίκτοροc Παύλ/(ου) πρ/(εcβυτέρου) κ/(εράτια) γ.
ιδ δ/(ιὰ) Ἰουλιανοῦ[46] Κωνcταντ/(ίνου) ...
ιη δ/(ιὰ) Ἡρακλάμμων(οc) Πεκυcίου ...
δ/(ιὰ) Εὐανθείαc (ὑπὲρ) Ἰακκ/(ώβου) δ/(ιὰ) Θεο/ cχολαc/(τικοῦ?) [
κ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἄπα Νοκίου[47] .....[
κα δ/(ιὰ) Ἰcακίου ...... Κωλουκ/ (ὑπὲρ) (τῆ)c ἐλ/(ευθέραc) [κ/(εράτια)] .∠ϙ
δ/(ιὰ) τοῦ (αὐτοῦ?) (ὑπὲρ) Μαρίαc Βίκ/(τοροc) [κ/(εράτια)] α∠
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Μηνᾶ νοταρίου κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) Μαρία(c) Cαραπί/(ωνοc) δ/(ιὰ) Πέτρου Γεωργί/(ου) κ/(εράτια) ε∠
κβ δ/(ιὰ) Βίκτοροc Ταυρίνου (ὑπὲρ) τῆc ἐλ/(ευθέραc) κ/(εράτια) .∠ϙ
κε δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Μηνᾶ ζυγο/(cτάτου) δ/(ιὰ) Ἀφοῦc [*sic*] κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) Εὐν[... (ὑπὲρ) τῆc] ἐλ/(ευθέραc) Κολλούθ[ο]υ ..... Ψαῖc κ/(εράτια) βϙ

[46] The misread ghost-name Ἰουcτιανόc can be removed from the lexica.
[47] The same person as in line 3, alive in Thoth, deceased in Phaophi?

Fol. 4↕

Fol. 4→

Fol. 2↕



Fol. 2→

Fol. 6↕

Fol. 6→

Fol. 3↕

Fol. 3→



Fol. 1↕



Fol. 1→

Fol. 5↕

Fol. 5→

Fol. 7↕

Fol. 7→

κθ δ/(ιὰ) Ἀcυγ[κριτίου] Ἀcμιθ κ/(εράτια) ϊς∠
δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνος Ἐλπις(?) (ὑπὲρ) τῆc ἐλ/(ευθέραc) κ/(εράτια) α∠γ´κδ
Αθύρ ε δ/(ιὰ) Ἀδελφίου Γενναδίου (ὑπὲρ) τῆc ἐλ/(ευθέραc) κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) Μαροῦτος Πέτρου δ/(ιὰ) Μηνᾶ Γεωργ/(ίου) Νο(μιcμάτιον) α
κ/(εράτια) ϊβ
δ/(ιὰ) Θεοδώρου Κολλούθου [(ὑπὲρ)] τῆc μητρ/(όc) κ/(εράτια) ε∠ϙ
δ/(ιὰ) Βαcιλείδου Ἰωά[νν]ου κ/(εράτια) ς
κ/(εράτια) δ
]κ/(εράτια) θ
]κ/(εράτια) ε
]κ/(εράτια) ιβ
]κ/(εράτια) α∠d
...

Fol. 5↕

✚ Εἴcπραξ(ιc) cὺν Θ(ε)ῷ χρυcικ/(ῶν) (ἡμίcουc) μ[έρ(ουc)] μερίδ/(οc) Ἀμμ/(ωνίου) α ἰνδ/(ικτίωνοc)

Ἀθύρ κ δ/(ιὰ) Τεκρομπίας Φοιβάμμωνος Νο(μιcμὰτιον) α π(αρὰ) ς
Χοιάκ θ δ/(ιὰ) Βάνου Γεωργί/(ου) κ/(εράτια) ςd
ιε δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἰωάννου Μουcαῖου κ/(εράτια) ε∠d
δ/(ιὰ) Μαρία(c) Cαραπί/(ωνοc) δ/(ιὰ) Ἰωάννου.. Νο(μιcμάτιον) α π(αρὰ) ς
ιθ δ/(ιὰ) Ἀμαcίας ἐλ/(ευθέραc) Ζαχαρίας κ/(εράτια) ς
κβ δ/(ιὰ) τοῦ μοναcτ/(ηρίου) Ἄβα Ἰακκ/(ώβου) δ/(ιὰ) Ἰακκ/(ώβου)
Νο(μιcμάτιον) α κ/(εράτια) ιβ
δ/(ιὰ) τοῦ μον/(αcτηρίου) Ἄββα Ἀφοῦτος δ/(ιὰ) Ἄβ[βα Β]ίκ/(τοροc)
πρ/(εcβυτέρου) [*or* πρ/(οεcτῶτοc)?][48] κ/(εράτια) ε∠
κε δ/(ιὰ) Βίκτορ/(οc) Φοι/(βάμμωνοc) κ/(εράτια) ιβ.
κς δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνος cχολ/(αcτικοῦ) Βάνου (ὑπὲρ) τ/(ῆc) ἐλ/(ευθέραc)
κ/(εράτια) ζ.ϙ
δ/(ιὰ) Κωνcταντίνου Κολλ/(ούθου) ...... κ/(εράτια) γϙ
Τῦβι β δ/(ιὰ) τοῦ μον/(αcτηρίου) Ἄμα Ἄννας δ/(ιὰ) Ν. κ/(εράτια) ις∠d
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Εὐφημίας δ/(ιὰ) Φοι/(βάμμωνοc) κ/(εράτια) ε
δ/(ιὰ) Καλλινίκου [(ὑπὲρ)] τῆc ἐλ/(ευθέραc) Νο(μιcμάτια) β ....
δ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβάμμωνος ... κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) Κύρα(c) [Βίκτοροc] cχολ/(αcτικοῦ) τοῦ πατρ/(ικίου)[49]

[48] Read by Gascou (pp. 82, 217) as προνοητής, "domain intendant, collector of rents"; cf. List 3.

[49] Probably thus and not simply τοῦ πατρ/(όc); cf. Fol. 2 →.

κ/(εράτια) ιad
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ταυρίνου ... κ/(εράτια) δ
ζ δ/(ιὰ) τοῦ κελεφοκ[ομε]ίου [*sic*] δ/(ιὰ) Ἄπα Νοκίου πρ/(εcβυτέρου)
κ/(εράτια) δ
ϑ δ/(ιὰ) Βάνου ... ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβάμμωνος ϭⲁⲗⲉ δ/(ιὰ) Ἑρμείας (ὑπὲρ) τῆς
ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) β∠
ιε δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Μαρίας μοναζ/(ούςης) δ/(ιὰ) Κοςμᾶ Γεωργί/(ου)
κ/(εράτια) α∠d
δ/(ιὰ) Ἀμαςίας ἐλ/(ευθέρας) Ζαχαρίας κ/(εράτια) δ
ις δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Βίκτορος ϭⲁⲗⲉ δ/(ιὰ) Γεωργίου Ἀχιλλ/(άδος)
κ/(εράτια) ς
δ/(ιὰ) Ἀςυγκριτίου Ἀςμιθ (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) ιβ
δ/(ιὰ) Ἰουλιανοῦ Κωνσταντί/(νου) κ/(εράτια) ζd
κ δ/(ιὰ) Cερήν[ου] Βίκτορος γραμματικ/(οῦ) κ/(εράτια) η
δ/(ιὰ) Κολλο[ύθο]υ δ/(ιὰ) Πιςτοῦ Ἀδελφί/(ου) Νο(μιςμάτιον/α) *x*
κ/(εράτια) δ
κβ δ/(ιὰ) Ν. Ἀφοῦτος δ/(ιὰ) Ἱλαρός [*sic*] .... κ/(εράτια) ϊζ
κγ δ/(ιὰ) ... Φοιβάμμωνος κ/(εράτια) γ
κδ δ/(ιὰ) ... Ἰωάννου υἱοῦ Μηνᾶ κ/(εράτια) δ
κε δ/(ιὰ) Κονςτ/(αντίνου) ... (ὑπὲρ) τῆς ἐλ/(ευθέρας) κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) ... Ἀβρααμίου ζυγ/(οςτάτου) κ/(εράτια) ς
λ ... ... κ/(εράτια) δ
Μεχ/(είρ) γ δ/(ιὰ) Γεωρ/(γίου) ... κ/(εράτια) η
δ/(ιὰ) Θεοδώρου ... κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Παπνουθίου ... κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Βίκτορος ... Γεωργίου κ/(εράτιον) ∠d

Fol. 5→

Μεχείρ ὁμοί/(ως)

ς δ/(ιὰ) Βίκτορος Ἰωάννου ...
δ/(ιὰ) Ἀβρααμίου ζυγοςτάτ/(ου) ...
ϑ δ/(ιὰ) Τεκρομπί/(ας) Φοι(βάμμωνος) ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβάμμωνος ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἄπα Νοκίου ϭⲁⲗⲉ δ/(ιὰ) υἱός [*sic*] κ/(εράτια) ιdϙ
δ/(ιὰ) Χρήςτ/(ου) διακ/(όνου) Τιμοθ/(έου) (ὑπὲρ) τῆς μητρ/(ός)
κ/(εράτια) ε
δ/(ιὰ) Ἰωάννου ςχολαςτικ/(οῦ) δ/(ιὰ) Φοι/(βάμμωνος)

κ/(εράτια) η
δ/(ιὰ) ...φου δ/(ιὰ) Θεοδότου κόμ/(ητος) κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Ν. Μηνᾶ (μητρὸς?)[50] Ἡραΐδ/(ος) κ/(εράτια) ϛ
δ/(ιὰ) Ν. ἀρτοκόπ/(ου) Ἰωάννου κ/(εράτια) β
... ... κ/(εράτια) ε
ιδ δ/(ιὰ) Βαςιλεί(δου) [πρεςβυτέρου] κ/(εράτια) η
δ/(ιὰ) Βίκτορος Μαρτυρίου κ/(εράτια) ιβ
εὐς/(τάθμων?) ιϑ
Μεχ/(είρ) ιϑ δ/(ιὰ) τοῦ μοναςτηρῖου ϣτεϩ δ/(ιὰ) Αὐρηλίας προεςτ/(ώςης)
κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Ἰωάννου ... κ/(εράτια) ε
... ... κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) Διοςκουρίας μοναζ/(ούςης) κ/(εράτια) αd
κε δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ζαχαρίας πρεςβυτέρ/(ου) δ/(ιὰ) Μονίου
πρ/(εςβυτέρου) κ/(εράτια) γ∠d
δ/(ιὰ) τοῦ νοςοκ/(ομείου) Ἀχιλλᾶ(ς) [*sic*] δ/(ιὰ) Ἰςακίου
προ/(εςτώτος?)[51] κ/(εράτια) βϙκδ
κϑ δ/(ιὰ) Ἀπραςίου Γεωργί/(ου) κ/(εράτιον) ∠
δ/(ιὰ) Κυριακὸς [*sic*] πρεςβυτέρ/(ου) δ/(ιὰ) ..ηρηςιου κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Κολλούθου πρωτοκ/(ωμήτου) ὁμοί/(ως) (ὑπὲρ) Θέκλ/(ας) (ὑπὲρ)
Κοςμᾶ κ(εράτια) β
λ δ/(ιὰ) Ζαχαρίας Μηνᾶ νοταρ[/(ίου) κ/(εράτια) β∠
δ/(ιὰ) Νοννάκι Μηνᾶ ... κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Γεωργίου πλινθουργ/(οῦ) (ὑπὲρ) Ἀθαναςί/(ου) ... κ/(εράτια) ϑ
Φαμε(νώθ) α] δ/(ιὰ) κληρ/(ονόμων) Ζαχαρίας πρεςβ/(υτέρου) δ/(ιὰ) Βίκτ/(ορος)
υἱοῦ κ/(εράτια) β
δ/(ιὰ) Ἀβρααμίου ζυγ/(οςτάτου) δ/(ιὰ) Ἰούςτου ... κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Εὐχαριςτίας ἐλ/(ευθέρας) Κολλούθ/(ου) ... κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) τῆς διακονί(ας) Ἑρμ/(οῦ πόλεως) δ/(ιὰ) Ἰςακίου ςτιππ/(ουργοῦ)
κ/(εράτια) η ιϛ κδ
δ/(ιὰ) τῆς διακονί(ας) ὑπὲρ κλ/(ηρονόμων) Σαραπί/(ωνος) προ/(εςτῶτος)
δ/(ιὰ) λοι/(πῶν) κ/(εράτια) β∠d
β δ/(ιὰ) Λουλοῦτος οἰνουρ/(γοῦ) ... (ὑπὲρ) ἀδελφ/(οῦ?) κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Ἐπιφανείου πρεςβυτέρ/(ου) δ/(ιὰ) Ἰω..... κ/(εράτια) γ
δ/(ιὰ) Εὐανθείας ἐλ/(ευθέρας) Ἰςακίου δ/(ιὰ) υἱ/(οῦ) Ἰακ/(ώβου)
κ/(εράτια) βd

[50] If correct, this is the only matronymic in our document.

[51] Suggested; read by Gascou (pp. 79, 217) as προνοητής, "domain intendant, collector of rents"; cf. List 3.

δ δ/(ιὰ) Κοcμᾶ πρεc/(βυτέρου) ἰατρ/(οῦ) δ/(ιὰ) Φοιβάμμωνοc διακ/(όνου) κ/(εράτια) ϑ∠
ε δ/(ιὰ) Λεευ ... ... (ὑπὲρ) τοῦ ἀργ/(υριcμοῦ?) κ/(εράτιον) ∠d
...

Fol. 7↕

✚ Φαμενὼθ ς

δ/(ιὰ) ᾿Ατρῆτοc Ζαχαρίαc ... κ/(εράτια) δ
δ/(ιὰ) Μαϑείαc κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) Μαρία(c) Cαραπί/(ωνοc) δ/(ιὰ) ᾿Ϊωάννου υἱοῦ κ/(εράτια) ζ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ν. ἀπὸ Βουcίρ/(εωc) δ/(ιὰ) Ν. κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) ᾿Ϊωάννου ῾Ερμ/(οῦ) κ/(εράτια) β
ιβ δ/(ιὰ) Μαρία(c) Κολλούϑου ἰατροῦ κ/(εράτια) γ
... κ/(εράτια) β
δ/(ιὰ) Ν. Κολλούϑου [ἀπὸ] ἐπ(οικίου) Θρακη κ/(εράτιον) ∠
δ/(ιὰ) Ν. Κυριακόc [*sic*] κ/(εράτιον) ∠
ιδ δ/(ιὰ) Βίκ/(τοροc) Ν. κ/(εράτια) β
ιε ... ...
δ/(ιὰ) Γεωργίου διακ/(όνου) [(ὑπὲρ)] τῆc ἐλ/(ευϑέραc) δ/(ιὰ) ᾿Ϊωάννου κ/(εράτια) ς
δ/(ιὰ) Ν. τοῦ μακαρίου Ν. ὑπο... ...
ιζ δ/(ιὰ) Εὐανϑείαc ἐλ/(ευϑέραc) [᾿Ϊcακίου]
... ...
ιϑ ...
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ν. κ/(εράτια) δϙ
...
κα δ/(ιὰ) Cεκουντίλλαc ...
δ/(ιὰ) Μαρία(c) Cαραπίωνοc
δ/(ιὰ) Καλλινίκου [(ὑπὲρ)] τῆc ἐλ/(ευϑέραc) δ/(ιὰ) ᾿Αφοῦτοc ῾Υρακλ/(είου) [*sic*] ...
δ/(ιὰ) Χρηcτοδ/(ώρου) ᾿Αφοῦτοc ἀρτοκ/(όπου)
δ/(ιὰ) ᾿Αφοῦτοc Φοιβάμμονοc ζυγ/(οcτάτου) δ/(ιὰ) τοῦ (αὐτοῦ)
κγ δ/(ιὰ) Κύρα(c) Βίκ/(τοροc) cχολ/(αcτικοῦ) [(ὑπὲρ)] τῆc μητρ/(όc) δ/(ιὰ) Χριcτοδ/(ώρου) πρε/(cβυτέρου) κ/(εράτια) ϑ
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) ᾿Αφοῦτοc ῾Ϋψίcτου δ/(ιὰ) ῾Ερμίνου ἐλαιουργ/(οῦ) κ/(εράτια) ια
δ/(ιὰ) Εὐζυγίαc ἐλ/(ευϑέραc) ᾿Αφοῦτοc ῾Ϋψίcτου δ/(ιὰ) τοῦ (αὐτοῦ) ῾Ερμ/(ίνου) κ/(εράτια) ζ

κδ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἑλλαδίου cχολ/(αcτικοῦ) δ/(ιὰ) Βίκτορ/(οc)
διακ/(όνου) κ/(εράτια) ϛ
κε δ/(ιὰ) Φαρεcμανείου βοηθ/(οῦ) ὑ/(πὲρ) τῆc ἐλ/(ευθέραc) κ/(εράτια) ϛ
κϛ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Φοιβάμμωνοc Θωμᾶ δ/(ιὰ) Καλλινίκ/(ου)
πρ/(εcβυτέρου) κ/(εράτια) η
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ζαχαρίαc Ἄπα Ἰών(οc) δ/(ιὰ) Μηνᾶ κ/(εράτια) γ
Φαρμ(οῦθι) θ δ/(ιὰ) Ἀντωνίνου cκυτ/(εύτοc) κ(αὶ) ὑπ/(ὲρ) τῆc ἐλ/(ευθέραc)
κ/(εράτια) α∠
δ/(ιὰ) τοῦ (αὐτοῦ) ὑπὲρ Cερήνου (καὶ) τῆc ἐλ/(ευθέραc) ἀπὸ Θρακ/(η)
κ/(εράτιον) ∠ϙ
δ/(ιὰ) Παύλου ἀδελφ/(οῦ) δ/(ιὰ) Ἀντωνί/(νου) ὁμοί/(ωc) κ/(εράτιον) ∠ϙ
ιβ δ/(ιὰ) Θεοδοcίου διακ/(όνου) ὑπὲρ Μαρίαc κ/(εράτια) β
δ/(ιὰ) Φοιβάμμονοc κρ...... δ/(ιὰ) Ταυρ(ίνου) διακ/(όνου) κ/(εράτιον) ∠
δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Κελλαδίου(?) Νυμφῆ(c?) δ/(ιὰ) Πέτρου κ......
κ/(εράτιον) d
ιγ δ/(ιὰ) τοῦ μον(αcτηρίου) Ἄβα [*sic*] Ἰακκώβου δ/(ιὰ) Ἰακκ/(ώβου)
προ/(εcτῶτοc) Νο(μιcμάτιον) α κ/(εράτια) ιβ
ιδ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Cαμουηλίου πρεc/(βυτέρου) (καὶ) ταβελλί/(ωνοc)
κ/(εράτιον) α
δ/(ιὰ) Εὐδοκίαc ἐλ/(ευθέραc) Λουλούτοc κ/(εράτια) α∠
ιϛ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Ἰωάννου Καλοτύχου δ/(ιὰ) τῆc ἐλ/(ευθέραc)
κ/(εράτια) βϙ
δ/(ιὰ) Δωρόθεοc [*sic*] δευτέρου (?) ... κ/(εράτιον) ∠d

✚ ... κ/(εράτια) δd

Fol. 7→

Φαρμοῦθ(ι) ὁμοίωc

...

...

[δ/(ιὰ)] τοῦ (αὐτοῦ) ὑπὲρ Ἰω[άννου ...
Φοιβ[άμμωνοc
Κολλούθ/(ου)[
Βίκ/(τοροc)[
ὑπ(ὲρ) τῆc ἐλ/(ευθέραc)[
δ/(ιὰ) Ἡρακλ/(είου)

[Παχών?]

ιδ δ/(ιὰ) κλ/(ηρονόμων) Κυριακοῦ ὑ/(πὲρ) τῆϲ ἐλ/(ευθέραϲ) ὁμοί(ωϲ) κ/(εράτια) α ιβ

δ/(ιὰ) Cευήρου τῆϲ βαϲιλ...[52]

ιϛ δ/(ιὰ) Cερήνου Βίκτορ/(οϲ) γραμμ/(ατικοῦ)

ιζ δ/(ιὰ) Ἰωάννου Δωροθέου

δ/(ιὰ) Ν. Ἰουδαίου (?)

(ὑπὲρ) α ϲελ/(ίδοϲ) Νο(μιϲμάτια) β . κ/(εράτια) ιδ

β ϲελ/(ίδοϲ) Νο(μιϲμάτια) ιζ κ/(εράτια) θ∠ Νο(μιϲμάτια) ϊ κ/(εράτια) δ∠

ἀφ/(αιρεῖ?) [or ἀφ'/ (ὧν)] ... Νο(μιϲμάτια) ϊ κ/(εράτια) ϊη (?)

ἀγραφ/(ῶν?)[53] δ/(ιὰ) τοῦ διακό(νου) Νο(μιϲμάτια) γ κ/(εράτια) δ

ἀγρ/(αφῶν?) κ/(εράτια) ϊη (?)

Νο(μιϲμάτια) ϊδ κ/(εράτια) ϊϛd

..ιβ

..ἀργυρ(ιϲμοῦ?)[54]

1: Personal Names

Ἀβραάμιοϲ, ζυγοϲτάτηϲ,[55] 2↕, 4↕, 5→, 5↕, 6↕
Ἀβραάμιοϲ son of Κιρούϲθιοϲ, 2→
Ἀβραάμιοϲ, 1↕, 4→, 6↕
Ἀγ(αθόϲ)[56] father of Καλλίνικοϲ, 1↕, 4↕
Ἀδέλφιοϲ son of Γεννάδιοϲ, 1→
Ἀδέλφιοϲ father of Γεννάδιοϲ, 6↕
Ἀδέλφιοϲ father of Πιϲτόϲ, 5↕
Ἀδέλφιοϲ,[57] 3→, 6→
†Ἀθανάϲιοϲ, βοηθόϲ,[58] 2→
Ἀθανάϲιοϲ, ϲτιππουργόϲ, 6↕

---

[52] Possibly βαϲιλ(ικῆϲ), imperial landed property? Cf. Gasc. pp. 17, 244 on the θεῖον πατριμόνιον in the Hermopolite at this date (Sorb. **89** B 3).

[53] Cf. *P. Bad.* IV 95.72-73, 112-116, 166-167, 169-182, 221-238, 323-339, 369-374, 456-467.

[54] Cf. Fol. 5→.

[55] Sorb. **54** B 11 et alibi, Gasc. p. 233.

[56] An Ἀγαθόϲ son of Ταυρῖνοϲ represents the church of Hermopolis in Sorb. **80** 46.

[57] Cf. the eponym of a monastery in Gasc. p. 84.

[58] Not the same as the Athanasios *boêthos* who is alive in Sorb. **57** C 3, 4.

†'Αθανάcιοc, τέκτων,[59] 1↕
'Αθανάcιοc, 2→, 5→, 6↕
'Αλεῦc, cτιππουργόc,[60] 6→
'Αλοῦc husband of Εὐδοκία, 6→
'Αμαcία wife of Ζαχαρίαc, 5↕
'Αμαcία, 3→
...αμμων son of Θωμᾶc, 6→
†'Αμμώνιοc son of Ἰακκῶβοc, 3→, 4↕
'Αναcταcία daughter (or wife) of Κοcταντῖνοc, 6↕
'Αναcτάcιοc, μελιccουργόc, 4↕
'Αναcτάcιοc, ...ριοc, 3→
'Αναcτάcιοc father of Μηνᾶc, 4→
'Ανούφιοc, father of Θεόδωροc ζυγοcτάτηc, 3→
'Αντωνῖνοc, cκυτεύc, 7↕
'Απράcιοc son of Γεώργιοc, 5→
'Αρίcταρχοc father of Ἰωάννηc, 6→
'Αρίcταρχοc, 4↕
'Αcμιθ father of 'Αcυγκρίτιοc,[61] 1→, 4→, 5↕, 6↕
'Αcυγκρίτιοc son of 'Αcμιθ, 1→, 4→, 5↕, 6↕
'Αcφοῦc, 1↕
†'Ατρῆc, τέκτων, 6→
'Ατρῆc son of Ζαχαρίαc, 7↕
Αὐρηλία, προεcτῶcα of monastery of ϣⲧⲉϩ,[62] 5→, cf. 6→
'Αφοῦc, διαcτολεύc,[63] 6↕
'Αφοῦc, ἐκδίκοc,[64] father of Βίκτωρ, 2↕
'Αφοῦc son of 'Ηράκλειοc, 7↕
'Αφοῦc son of Πέτροc, 4→
†'Αφοῦc son of Ὕψιcτοc,[65] brother of Εὐλόγιοc, husband of Εὐζυγία, 6↕, 7↕
'Αφοῦc son of Φοιβάμμων ζυγοcτάτηc,[66] 7↕
'Αφοῦc father of Βίκτωρ, 2↕

---

[59] Cannot be the same as the ὄνομα 'Αθ. son of Φοιβάνμμων, τέκτων, who is alive in Sorb. **45** B 1 (Gasc. p. 229).

[60] Cf. Gasc. p. 226.

[61] See Sorb. **38** E 4, 7 et alibi, Gasc. pp. 227, 228 with stemma.

[62] See Gasc. p. 85.

[63] Sorb. **35** 25, Gasc. p. 226.

[64] Sorb. **15** 4, **44** 21 et alibi, Gasc. p. 229.

[65] Sorb. **53** C 16 et alibi, Gasc. p. 233.

[66] Or if Aphous himself is the *zygostatês*, cf. Sorb. **21** 16, Gasc. p. 220.

'Αφοῦϲ father of N., 5↕
'Αφοῦϲ husband of N., 6↕
'Αφοῦϲ, 1→, 5↕
†'Αφοῦϲ, 4→, 6↕
'Αχιλλᾶϲ father of Γεώργιοϲ, 5↕
'Αχιλλεύϲ *see* Καλλίνικοϲ

Βάνοϲ, (πιϲτικόϲ?), 3→
Βάνοϲ son of Γεώργιοϲ, 2→, 3→, 5↕
Βάνοϲ son of 'Ϊωάννηϲ, διάκονοϲ, 6↕
Βάνοϲ father of Φοιβάμμων ϲχολαϲτικόϲ, 5↕
Βάνοϲ, 4→, 5→
Βαϲιλείδηϲ, ἡγούμενοϲ (and πρεϲβύτεροϲ),[67] 5→, 6→
Βαϲιλείδηϲ son of 'Ϊωάννηϲ, 1→
Βη... father of 'Ϊωάννηϲ, 6↕
῎Απα Βῆϲα son of Φοιβάμμων, 3↕
Βίκτωρ, διάκονοϲ,[68] 1↕, 2→, 4→, 4↕, 7↕
Βίκτωρ, πρεϲβύτεροϲ, 4→
Βίκτωρ ..., προεϲτώϲ (?), 1→ (see next)
῎Αββα Βίκτωρ, πρ(εϲβύτεροϲ) or πρ(οεϲτώϲ) of monastery of ῎Αββα 'Αφοῦϲ,[69] 5↕
†Βίκτωρ son of Παῦλοϲ, πρεϲβύτεροϲ, 1→
Βίκτωρ, ϲχολαϲτικόϲ,[70] father of Κύρα and Εὐδοκία, 2→, 4↕, 5↕, 6↕, 6→
Βίκτωρ, τραπεζίτηϲ, 6→
Βίκτωρ son of 'Αφοῦϲ,[71] 2↕
Βίκτωρ son of Δωρόθεοϲ,[72] 1→
Βίκτωρ son of 'Ερμο(γένηϛ?), 6→
Βίκτωρ son of †Ζαχαρίαϲ πρεϲβύτεροϲ, 5→
Βίκτωρ son of 'Ϊωάννηϲ, 5→
Βίκτωρ son of 'Ϊωάννηϲ, χρυϲοχόοϲ, 6↕
†Βίκτωρ son of Κολλοῦθοϲ, 3→
Βίκτωρ son of Κονϲταντῖνοϲ, 3→
Βίκτωρ son of Μαρτύριοϲ, 5→

---

[67] Sorb. **59** C 7 et alibi, Gasc. pp. 235, 243.

[68] There is a deacon Victor, brother of Καλη, in Sorb. **34** 17.

[69] Sorb. **34** 15; on the monastery (q.v.) see Gasc. p. 81.

[70] Sorb. **106** B 20; Gasc. p. 249 gives stemma.

[71] Two, one an ἐκδίκοϲ, occur in Sorb. **15** 4 et alibi, **66** B 31 et alibi; cf. Gasc. p. 229.

[72] Sorb. **44** 28, Gasc. p. 229.

†Βίκτωρ son of Ὀλυμπιόδωρος, 6↕
Βίκτωρ son of Ταυρῖνος, 1→
Βίκτωρ son of Φοιβάμμων,[73] 5↕
Βίκτωρ son of Ψῦρος, 2↕, 4→
†Βίκτωρ son of ϭⲁⲗⲉ, 5↕
Βίκτωρ father (or brother?) of Ἰωάννης,[74] 1↕
Βίκτωρ father of Μαρία, 1→
Βίκτωρ father of Μαροῦς, διάκονος, 4→
Βίκτωρ father of Σερῆνος, γραμματικός, 5↕, 6↕
Βίκτωρ, 7↕
†Βίκτωρ, 2→, 5↕

Γεννάδιος son of Ἀδέλφιος, 6↕
Γεννάδιος son of Φοιβάμμων, ἐκδίκος,[75] 2↕, 4→
Γεννάδιος father of Ἀδέλφιος, 1→
Γερμανός father of Ἰωάννης,[76] 6→
Γερμανός father of Κολλοῦθος, 1↕
Γεώργιος, διάκονος, 7↕
Γεώργιος, οἰκονόμος,[77] 4→, 5↕, 7↕ (wife)
Γεώργιος, πλινθουργός, 5→
Γεώργιος, ὑποδιάκονος,[78] 1→
Γεώργιος son of Ἀχιλλᾶς, 5↕
Γεώργιος father of Ἀπράσιος, 5→
Γεώργιος father of Βάνος, 2→, 3→, 5↕
Γεώργιος father of Δωρόθεος, 1↕, 4↕
Γεώργιος father of Ἰωάννης, 3→
Γεώργιος father of Κοσμᾶς, 5↕
Γεώργιος father of Μηνᾶς, 1→
Γεώργιος father of Πέτρος,[79] 1→, 6→
Γεώργιος father of Φοιβάμμων, 3→
Γεώργιος father of Χρηστόδωρος, 6→
Γεώργιος, 4↕, 5↕

[73] Two men by this name/patronymic are attested, one in Sorb. **54** B 6, a former ἐκδίκος, the other in Sorb. **106** B 11, the son of a ζυγοστάτης.

[74] ?Cf. Sorb. **41** B 3.

[75] Sorb. **12** 45 et alibi; Gasc. pp. 51, 215; from Hermopolis.

[76] Sorb. **8** B 9 et alibi (often); Gasc. p. 213 for stemma of family.

[77] Seemingly the οἰκονόμος of the νοτίνη ἐκκλησία in Sorb. **49** D 5: Gasc. p. 232.

[78] Sorb. **112** B 7 (with Πεβ..).

[79] Sorb. **5** 8.

Δαμάcκειος, ῥιπάριος,[80] 3↕
†Δαμιανός, 1→
†Δανιῆλ (Δανιήλιος), κτήτωρ, 6→
†Δανιῆλ, 1↕
Διόcκορος (ἀπὸ?) Βωοῦ, 6↕
Διοcκουρία, μονάζουcα, 5→, 6→
Δωρόθεος, δεύτερος (?),[81] 7↕
†Δωρόθεος son of Γεώργιος, 1↕, 4↕
Δωρόθεος father of Ἰωάννης, 7→

Ἑλλάδιος, 4↕
†Ἑλλάδιος, cχολαcτικός,[82] 1↕, 4↕, 7↕
Ἐννάδης brother of ...ωρης, 1↕
Ἔνναδος son of Φίβιος,[83] 1↕
Ἐπιφάνειος, πρεcβύτερος, 4→, 5→, 6↕
Ἑρμείας husband of N., 5↕
Ἑρμῆς father of †Ἰωάννης, 6↕, 6→, 7↕
Ἑρμῖνος, ἐλαιουργός, 7↕
Ἑρμῖνος father of Κολλοῦθος, 2→
Ἑρμίων, ἀποζυγοστάτης, 6↕
Ἑρμογένης son of Κωνσταντῖνος, brother of Ἰουλιανός (cf. 2→, 5↕),[84] 1↕, 1→, 4→
Ἑρμογένης son of Κοσμᾶς (?), 1→
Ἑρμο(γένης?) father of Βίκτωρ, 6→
Ἐστυς son of Ἀβρ..., 2→
Εὐανθεία wife of Ἰcάκιος, mother of Ἰακῶβος,[85] 1→, 4↕, 5→, 6→, 6↕, 7↕
Εὐδοκία daughter of Βίκτωρ cχολαcτικός,[86] (sister of Κύρα?), 6→
Εὐδοκία wife of Ἀλοῦς, 6→
Εὐδοκία wife of Λουλοῦς, 7↕
Εὐζυγία widow of †Ἀφοῦς son of Ὕψιστος,[87] 7↕
Εὐλόγιστος,[88] 1→

---

[80] Deceased in Sorb. **102** E 8; Gasc. p. 248.

[81] Or the monastic δευτεράριος?

[82] Sorb. **69** B 5, **103** 25, **111** D 18; Gasc. p. 230.

[83] ?cf. Ἔνδιος, Gasc. p. 241.

[84] Sorb. **77** F 3; Gasc. p. 240.

[85] Sorb. **20** 52, **60** D 9; Gasc. pp. 220, 235.

[86] Apparently not the same family as that whose stemma is on Gasc. p. 215.

[87] Gasc. p. 233.

[88] Cf. Gasc. p. 243.

Εὐcέβιοc, 2→
†Εὐφημία,[89] 4↕, 5↕, 6→
Εὐχαριcτία,[90] 4↕
Εὐχαριcτία wife of Κολλοῦθοc, 5→

†Ζαχαρίαc son of Ἄπα Ἰῶν(?), 7↕
Ζαχαρίαc son of Κωcταντῖνοc, 6↕
Ζαχαρίαc son of Μηνᾶc, νοτάριοc,[91] 4→, 5→, (6↕)
Ζαχαρίαc son of Πέτροc, πρεcβύτεροc, 6↕
†Ζαχαρίαc, πρεcβύτεροc, 4↕, 5→
Ζαχαρίαc father of Ἁτρῆc, 7↕
Ζαχαρίαc father of Ἄμα Ἡραΐc, 1→
Ζαχαρίαc father of Ἰcάκιοc, 6↕
Ζαχαρίαc father of Κοcμᾶc, 4→
Ζαχαρίαc husband of Ἀμαcία, 5↕
Ζαχαρίαc ἀπὸ ..., 4↕
Ζαχαρίαc, 1↕, 2→
†Ζαχαρίαc, 1↕, 6→

Ἄμα Ἡραΐc daughter of Ζαχαρίαc, 1→
Ἡραΐc mother of N., 5→
Ἡρακλάμμων son of Πεκύcιοc, 1→
Ἡράκλειοc father of Ἀφοῦc, 7↕
Ἡράκλειοc, 7→
...ηρηcιοc, 5→
Ἡφαιcτίων father of Κολλοῦθοc, 1→, 4↕, 4→, 7↕

Θέκλα, 5→
Θεοδόcιοc, διάκονοc, 3→, 7↕
Θεοδόcιοc, πρεcβύτεροc, 4↕
Θεοδόcιοc father of Χριcτόδωροc μοναχόc (?), 3↕
Θεόδοτοc, κόμηc,[92] 2→, 5→
Θεόδωροc son of Ἀνούφιοc,[93] 3→
Θεόδωροc son of Κολλοῦθοc,[94] 1→, 4→
Θεόδωροc, cτρατιώτηc, 4→

[89] Very likely the λαμπροτάτη whose stemma is given on Gasc. p. 213 (cf. 250).
[90] Gasc. p. 227 points out the Hermopolite character of this female given name.
[91] Cf. P. Lond. Copt. I 1079.27.
[92] Sorb. **33** B 30; Gasc. pp. 219-220.
[93] Read by Gascou (pp. 217, 226) as a ξυλοτορνευτήc, Sorb. **16** 52, **35** 10.
[94] Probably the μείζων of Sorb. **67** B 3, 8, 9 (cf. Gasc. p. 61).

Θεόδωρος, 5↕
†Θεόφιλος, νοτάριος,[95] 4→, 5↕
Θωμᾶς, father of †Φοιβάμμων,[96] 6→(?), 7 ↕

Ἰακκῶβος son of Κῦρος, 6↕
Ἰακκῶβος son of Ὕψιστος,[97] 2↕
Ἰακκῶβος son of Ψῦρος, 2↕
Ἰακκῶβος father of †Ἀμμώνιος, 3→
Ἰακκῶβος, προ(εστώς) or προ(νοητής) of monastery of Ἄβα Ἰακκῶβος,[98] 5↕, 6↕, 7↕
Ἰακκῶβος, Σαμαρίτης,[99] 4↕
Ἰακκῶβος, 1→
Ἰακύβιος, 6↕
Ἰακῶβος son of Ἰσάκιος and Εὐανθεία, 5→
Ἄπα Ἶβ, βοηθός,[100] 2→
Ἱλαρός, 5↕
Ἰουλιανός son of Κωνσταντῖνος, (brother of Ἑρμογένης),[101] 1→, 2→, 4→, 5↕
Ἰουλιανός, 2→
Ἰούλιος son of Ἰωάννης, 6↕
Ἰοῦστος, 5→, 6↕
Ἰου... father of Ἰωάννης, 2→
Ἰσάκιος, βοηθός,[102] 1→, 4→
Ἰσάκιος, διαστολεύς,[103] 7→
Ἰσάκιος, πρεσβύτερος, 3→
Ἰσάκιος, πρ(οεστώς) [or πρ(εσβύτερος)] of the hospital of Ἀχιλλᾶς, 5→, 6→
Ἰσάκιος, στιππουργός, 5→
Ἰσάκιος, τραπεζίτης, 4→
Ἰσάκιος son of Ζαχαρίας, 6↕
Ἰσάκιος son of Κωλουκ/, 1→

---

[95] Sorb. **47** A 5; Gasc. p. 231.

[96] A λαμπρότατος: see Gasc. p. 214 for stemma of this Antinoite progenitor and patron.

[97] Sorb. **51** 2; Gasc. p. 230.

[98] See Gasc. p. 82.

[99] See Gasc. p. 65 for Samaritans in the seventh-century Hermopolite.

[100] Cf. Sorb. **58** 45; Gasc. p. 235.

[101] See Sorb. **77** F 3; Gasc. p. 240.

[102] β. κωμ(οκατοίκων), Sorb. **100** A 27; Gasc. pp. 44, 246.

[103] Sorb. **46** C 23; Gasc. p. 230.

---

[104] See Gasc. p. 82.

[105] Same as in Sorb. **41** B 3?

[106] A λαμπρότατοϲ and κόμηϲ: Sorb. **11** 13 and many other attestations; see Gasc. p. 213 for stemma of his family.

[107] Cf. the son of the former *zygostatês*, deceased in Sorb. **54** B 8, cf. Gasc. p. 17.

[108] Alive in P. Berol. inv. 21967.5 (A.D. 608/09), deceased here: see Gasc. p. 17. "Μικρόϲ" may also be an epithet or nickname.

[109] See Gasc. p. 214 on this Hermopolite/Antinoopolite name.

Καλαcαϩ, 2↕[110]
Καλλίνικοc, πρεcβύτεροc, 7↕
Καλλίνικοc son of Ἄγαθοc, 1↕, 4↕
Καλλίνικοc son of Θεολόγιοc,[111] 4↕
Καλλίνικοc, son of Κολλοῦθοc the ἰατρόc,[112] 7↕
Καλλίνικοc father of Κολλοῦθοc,[113] 2→, 3↕, 4↕, 5↕
Καλλίνικοc husband of N., 5↕, 7↕
Κάλλιcτοc son of Χα..., 1↕
Καλότυχοc father of †Ἰωάννηc, 7↕
†Κελλάδιοc (?) (husband of Νυμφή(?), 7↕
Κιρούcθιοc father of Ἀβραάμιοc, 2→
Κολλοῦθοc [ἀπὸ] ἐποικίου Θρακη, father of N., 7↕
Κολλοῦθοc, ἀρτοκόποc, 6→
†Κολλοῦθοc, διάκονοc, 3→
Κολλοῦθοc, ἰατρόc, father of Μαρία and Καλλίνικοc,[114] 7↕
Κολλοῦθοc, καλι(κάριοc?), 3↕
†Κολλοῦθοc, πατρίκιοc, 2→
Κολλοῦθοc, πρωτοκωμήτηc, 5→
Κολλοῦθοc, cχολαcτικόc, 1↕
Κολλοῦθοc, χαμ[αιδιδάcκαλοc],[115] 1↕, 3→
Κολλοῦθοc son of Γερμανόc,[116] 1↕
Κολλοῦθοc son of Ἑρμῖνοc, 2→
Κολλοῦθοc son of Ἡφαιcτίων, husband of Cεκουντίλλα,[117] 1→, 4↕, 4→, 7↕
Κολλοῦθοc son of Καλλίνικοc,[118] 2→, 3↕, 4↕, 5↕
Κολλοῦθοc son of Κολλοῦθοc, 2→
Κολλοῦθοc son of Κύρ[ιλλοc], 6↕
Κολλοῦθοc son of Πέτροc, grandson of Ὑπερέχιοc the βοηθόc,[119] 3↕
†Κολλοῦθοc son of Χαι..., 1↕
Κολλοῦθοc son of Χριcτόδωροc, 4→

---

[110] Read by Gasc. p. 229.

[111] Sorb. **65** A 4; Gasc. p. 236.

[112] See Gasc. p. 253.

[113] Sorb. **131** A 7; Gasc. p. 255.

[114] Sorb. **121** A 3; Gasc. p. 253.

[115] Deceased in Sorb. **93** D 3; see Gasc. p. 246 (and p. 63 for this profession).

[116] ?Cf. Sorb. **16** 37, Gasc. p. 239 (these may be different generations of the same family).

[117] Deceased in Sorb. **90** B 9; Gasc. p. 244.

[118] Sorb. **131** A 7; Gasc. p. 255.

[119] See stemma, Gasc. p. 250.

[120] Cf. Sorb. **67** B 3; Gasc. p. 237.

[121] Sorb. **57** C 6; Gasc. p. 234.

[122] Sorb. **106** B 20; Gasc. p. 249 giving stemma of family.

[123] Sorb. **77** F 3; Gasc. p. 240.

[124] Or is this Κωνσταντῖνος again?

Κ..cιοc, διάκονοc, 6↕

Λαλ/(?), 6→
Λεετ,[125] 2→
Λεευ/Λεcευ,[126] 2→, 5→
†Λουλοῦc, νοτάριοc, 6↕
Λουλοῦc, οἰνουργόc (?), 5→

Μαθεῖαc son of ϭⲁⲗⲉ, from Tanameou,[127] 6↕, 7↕
Μάρθα,[128] ἀδελφή of N., 2→
†Μαρία, μονάζουcα, 2→, 5→
Μαρία daughter of Βίκτωρ, 1→
Μαρία daughter of Κολλοῦθοc the ἰατρόc, 7↕
Μαρία daughter of Πέτροc, 4↕
Μαρία daughter of Cαραπίων, 1→, 2→, 4→, 5↕, 6→, 7↕[129]
Μαρία, 7↕
Μαροῦc daughter of Βίκτωρ the διάκονοc, 4→
Μαροῦc daughter of Πέτροc, 1→, 2↕
Μαρτύριοc son of Βίκτωρ, 5→
Μαρτύριοc son of Πέτροc, 1↕
†Ματοϊ, ζυγοcτάτηc, (father of Βαcιλείδηc,)[130] 1↕, 6→
†Ματοϊ, ὑπουργόc, 1↕
Ἄββα Μηνᾶ, πρεcβύτεροc (of the principal church of Hermopolis), 2→
Μηνᾶ father of Νοννάκι,[131] 5→
†Μηνᾶc, ζυγοcτάτηc,[132] 1→
†Μηνᾶc, νοτάριοc, 1→, 4→, 6↕
Μηνᾶc, πρεcβύτεροc, 1↕
Μηνᾶc son of Ἀναcτάcιοc, 4→
Μηνᾶc son of Γεώργιοc, 1→
Μηνᾶc son of Τάcια, 1↕
Μηνᾶc father of Ζαχαρίαc the νοτάριοc, 4→, 5→
Μηνᾶc father of Ἰωάννηc, 5↕

---

[125] Read by Gascou, p. 232.

[126] Comparable to the Hermopolite name Λεῦc (Sorb. **89** C 1, **110** A 17) as in Gasc. p. 244.

[127] Sorb. **83** B 15, 17, **110** C 6; Gasc. p. 250.

[128] Same as the Martha in Sorb. **24** 50, **37** C 5?

[129] Also mother of Ἰωάνννηc.

[130] Sorb. **77** F 4; Gasc. p. 240.

[131] Cf. Gasc. pp. 221, 229 for diminutives.

[132] Sorb. **61** A 19 et alibi; Gasc. p. 235 giving stemma of family.

---

[133] Sorb. **54** D 3 et alibi; Gasc. p. 234.

[134] See Gasc. p. 231; cf. Sorb. **49** A 3, Νιμβρου. Is this an ethnic Arab named Nimr? On Arabs in this region in late antiquity see Gasc. p. 246, cf. Drew-Bear p. 294.

[135] See Gasc. pp. 247-248 on this Hermopolite name.

[136] Possibly the son and successor of a father with the same given name; see Introduction and next entry.

[137] On this name (q.v.) see Gascou's comments p. 74.

[138] Compare the diminutives Ἰαννάκιοc, Gasc. p. 229, and its alternate Ἰωαννάκιοc, p. 221. In Coptic cf. also G. Heuser, *Personennamen der Kopten* (Leipzig 1929) 85, 87, 90, 97, 108, 111, 122.

[139] On the woman called Νόννα(c) in Sorb. see Gasc. p. 230.

[140] Is this a personal name or the designation of an occupation? Cf. Sorb. **50** C 10, Πέτροc παλλ( ); and Gasc. p. 237.

[141] Restored after Heuser, *Personennamen der Kopten*, p. 94 (Brunsch in *Enchoria* 12 [1984] 136, 147 ["Index Heuser"]). The last six letters are clear. However, Gasc. p. 84 reads it as the monastery of Ama Anna (9.v.).

[142] Sorb. **56** D 8; Gasc. p. 234.

[143] Cf. Sorb. **5** 8 (?).

[144] Cf. Sorb. **53** C 17, a *zygostatês*.

[145] Sorb. **83** B 22; see Gasc. p. 242.

[146] Sorb. **90** D 5, 8; Gasc. p. 245.

[147] Cf. Gasc. p. 233.

[148] Sorb. **83** A 8; Gasc. p. 241. Probably the deceased father of John son of Samuel, *symbolaiographos*, Hermopolites 9.9 in *Byz. Not.* (p. 67), who wrote BGU XII 2209 in A.D. 614.

Σεκουντίλλα wife of Κολλοῦθος son of Ἡφαιστίων,[149] 1↕(?), 4↕(?), 4→(?), 7↕
Σερῆνος son of Βίκτωρ, γραμματικός, 5↕, 6↕, 7→
Σερῆνος brother of Παῦλος (?), 7↕
Σερῆνος husband of N., ἀπὸ Θράκη, 7↕
Σευῆρος τῆς βα...[150] (?), 7→
Στρατήγιος[151] father of N., 1↕

Τάσια mother of Μηνᾶς, 1↕
Ταυρῖνος, διάκονος, 1→, 4→, 7↕
†Ταυρῖνος son of ϭⲁⲗⲉ, 2→
Ταυρῖνος father of Βίκτωρ, 1→
Ταυρῖνος, 5↕
Τεκρομπία,[152] 2→, 4↕
Τεκρομπία daughter of Φοιβάμμων, 5→, 5↕
Τιμόθεος father of Χρῆστος the διάκονος, 5→

Ὕψιστος father of †Ἀφοῦς and of Ἰακκῶβος, brother of Εὐλόγιος,[153] 2↕, 6↕, 7↕

Φαρεσμάνειος,[154] βοηθός, 1↕, 2↕, 7↕
Φίβιος father of Ἔνναδος, 1↕
†Φοιβάμμων, βοηθός,[155] 2→
Φοιβάμμων, διάκονος, 5→
Φοιβάμμων, διαστολεύς, 1↕, 3↕, 4→, 6↕, 6→
Φοιβάμμων, ζυγοστάτης,[156] 6→
†Φοιβάμμων, (ἀπο) ζυγοστάτης, 2↕, 4→, 6→, 7↕(?)
Φοιβάμμων, κρ......, 7↕
Φοιβάμμων, νοτάριος,[157] 6→
Φοιβάμμων son of Βάνος, σχολαστικός,[158] 5↕
Φοιβάμμων son of Ἄπα Βῆσα, 3↕

---

[149] Cf. Sorb. **124** A 6; Gasc. p. 253.
[150] See note on Fol. 7→.
[151] This name associated with the Apion family does not appear in Sorb.
[152] ?Cf. Sorb. **64** E 9 (daughter of David), **83** B 18.
[153] Sorb. **51** 2 et alibi; Gasc. pp. 230, 233.
[154] Cf. Gasc. pp. 54, 238.
[155] Not the one in Sorb. **47** B 10, who is alive.
[156] Seemingly not one of the three attested in Sorb. (cf. Gasc. p. 274).
[157] = Sorb. **109** C 3? (cf. Gasc. p. 219).
[158] Not the same as on Gasc. p. 247.

Φοιβάμμων son of Γεώργιος,[159] 3→
Φοιβάμμων Ἔλπις (?), 1→
†Φοιβάμμων son of Θωμᾶς,[160] 6→, 7↕
Φοιβάμμων son of Κολλοῦθος,[161] 4→
Φοιβάμμων son of Μῖνος, διάκονος, 6→
Φοιβάμμων son of Πέτρος,[162] 1↕, 4→, 6→
†Φοιβάμμων son of ϭⲁⲗⲉ, 2→, 5→
Φοιβάμμων father of Βίκτωρ, 5↕
Φοιβάμμων father of Χρῆϲτοϲ the διάκονοϲ, 4↕
†Φοιβάμμων ἀπὸ ἀρχόντων,[163] 4→
Φοιβάμμων,[164] 4↕, 5→, 5↕
†Φοιβάμμων, 5→, 5↕, 6→
...φουϲ, ὀνηλάτηϲ (?), 6↕
...φου(ϲ), 5→

Χαι... father of Κάλλιϲτοϲ, 1↕
†Χρη..., 6→
Χρήϲτόδωροϲ, διάκονοϲ, 1→, 2→
Χρηϲτόδωροϲ son of Ἀφοῦϲ, διάκονοϲ, 2→, 7↕
Χρηϲτόδωροϲ son of Γεώργιοϲ, 6→
Χρηϲτόδωροϲ, ϲτρατιώτηϲ, ἀπὸ ὀπτιώνων, 6→
Χρῆϲτοϲ, διάκονοϲ, 1→
Χρῆϲτοϲ son of Τιμόθεοϲ, διάκονοϲ, 5→
Χρῆϲτοϲ son of Φοιβάμμων, διάκονοϲ, 4↕
Χρῆϲτοϲ ἀπὸ ..., 6↕
Χρῆϲτοϲ, 1↕
Χριϲτόδωροϲ, πρεϲβύτεροϲ, 7↕
Χριϲτόδωροϲ son of Θεοδόϲιοϲ, μοναχόϲ (?), 3↕
Χριϲτόδωροϲ father of Κολλοῦθοϲ, 4→
Χριϲτόδωροϲ, 4↕

Ψαῖϲ, 1→
Ψαλώθιοϲ, ἀμπελουργόϲ, 2→

---

[159] If he is identical with a member of the family whose stemma is given on Gasc. p. 217, he is alive here and deceased in Sorb. **31** 22.

[160] Sorb. **11** 27 et alibi; Gasc. pp. 213-214 with stemma of this Antinoite family.

[161] Two men by this name with different grandfathers are indexed by Gasc. p. 274.

[162] Since he has no job title, probably not the *zygostatês* of Sorb. **53** C 17.

[163] Identified as a former dux of the Thebaid: Sorb. **23** 22; Gasc. p. 221.

[164] The most popular male name in Sorb.: almost 3 columns in Gasc. pp. 273-275.

Ψάτης,[165] 1→, 1↕
Ψῆτος, 6↕
Ψη..., βοηθός, 2→
Ψῦρος father of Βίκτωρ, 2↕, 4→
Ψῦρος father of Ἰακκῶβος, 2↕

Ὧρος son of Ἐραιους (?), 6→
†Ὡρουώγχιος, 3→

ϭⲁⲗⲉ[166] father of †Βίκτωρ, 5↕
ϭⲁⲗⲉ father of Μαθεῖας, from Tanamêou, 6↕, 7↕
ϭⲁⲗⲉ father of †Ἄπα Νόκιος, 5→
ϭⲁⲗⲉ father of †Ταυρῖνος, 2→
ϭⲁⲗⲉ father of †Φοιβάμμων, 2→

2: GEOGRAPHICAL NAMES

?Ἄμμ(ωνος),[167] [or Ἀμμ(ωνίου) μερίς,[168]], 2→, 5↕

Βουσῖρις,[169] *origo* of the late N., 7↕

Βωοῦ,[170] 2→ (τῶν ἀπὸ); *origo* of Διόσκορος, 6↕

Ἑρμοῦ πόλις, (ἐκκλησία)[171], 2→
(διακονία)[172], 5→

---

[165] Cf. Gasc. p. 228.

[166] On this name see Gasc. pp. 14, 74, 216, 232-233.

[167] Drew-Bear, pp. 62-64; cf. J. Sheridan in *P. Col.* IX p. 129; Gasc. p. 81, pointing out the uncertainty of whether the μοναστήριον Ἄμμωνος of Sorb. **22** 38 and elsewhere is one named after an ascetic called Ammon or one located in the Hermopolite village of Ammonos (preferring the latter). This Hermopolite Ἄμμωνος is not the same as the Fayum χωρίον in Timm 1:105. For the interpretation of αμμ/ in these page headings see Introduction.

[168] So Gasc. p. 254, reading the page-heading of fol. 2→ as † Εἴσπραξις c(ὺν) Θ(ε)ῷ (ἡμίσους) μ[έρ(ους)?] μερίδ(ος) Ἀμμ(ωνίου) χρυσικ(ῶν) ιε ἰνδ(ικτίωνος), "Collection D.V. of one-half part of the money taxes for the *meris* of Ammonios, 15th ind.", as against the *meris* of Dioskorides attested in P. Vindob. G 14791 which he publishes on pp. 49-50. These *merides* appear to have been fiscal-administrative designations.

[169] Drew-Bear, pp. 83-85; cf. J. Sheridan in *P. Col.* IX p. 148; Timm, 1:51-55; Gasc. p. 278 (index); located in the Peri Polin Kato toparchy (Drew-Bear, p. 84).

[170] Drew-Bear, pp. 85-87; Gasc. p. 278 (index); Timm, 4:1862-1863; located in the Peri Polin Kato toparchy; site of a church of St Merkourios (Drew-Bear, p. 87). Also *origo* of †Πέτρος 2→?

[171] Cf. Gasc. p. 278 (index).

[172] For Hermopolite διακονίαι see Gasc. pp. 77-78.

Θράκη (Θραγῆ),[173] *origo* of N. son of Κολλοῦθος and of Cερῆνος,[174] 7↕

Νοουι( ) (= Ναγῶς),[175] 4↕

Ποιμένος, τόπος,[176] *origo* of Κολλοῦθος, 3→

Ῥιπαρίου, τόπος,[177] *origo* of Φοιβάμμων, 3→

Ταναμήου,[178] *origo* of Ψαλόθεος ἀμπελουργός,[179] 2→;
of Μαθεῖας son of ϭⲁⲗⲉ, 6↕, 7↕

3: Occupations and Professions

ἀμπελουργός:[180] Ψαλόθιος from Ταναμήου, 2→

ἀρτοκόπος: Κολλοῦθος, 6→
Χρηςτόδωρος son of Ἀφοῦς (or Ἀφοῦς himself), 7↕
Unnamed, 5→

γεωργός:[181] Ἰωάννης, 3→
Κοσμᾶς, 2→, 5↕[182]

γραμματικός:[183] Ἰωά]ννης, 6↕
Cερῆνος son of Βίκτωρ, 5↕, 6↕, 7→

ἐλαιουργός:[184] Ἑρμῖνος, 7↕

---

[173] Drew-Bear, pp. 116-118; Timm, 6:2647-2648; Gasc. p. 278 (index); located in the Peri Polin Ano toparchy (Drew-Bear, p. 117).

[174] ?cf. Cερῆνος son of Κολλοῦθος from Θρακη in Sorb. **14** 45.

[175] Sorb. **35** 16, **70** C 4: Gasc. pp. 226, 238; Timm, 1:207; Drew-Bear, pp. 178-179 (correct dating of P. Lond. Copt. I. 1077 to 7th c.).

[176] If Ταναμήου (see below) is from Coptic *ame*, "shepherd" (Drew-Bear, p. 264 with n. 489), is this a calque thereof? There is a τόπος ποιμήν in the 6th-c. Aphrodito cadaster (Gascou and MacCoull, T&M 10 [1987/88] 145).

[177] Sorb. **108** B 8-9, Gasc. p. 249; not in Drew-Bear's list of τόποι p. 387. Cf. Timm, 4:1993-1994?

[178] Drew-Bear, p. 264 (again correct dating of P. Lond. Copt. I. 1077 to 7th c.); Gasc. p. 279 (index); Timm, 6:2492-2493 (cf. 2502?).

[179] Tanamêou was a wine locality according to BGU XII 2207 (A.D. 606), 2208 (A.D. 614), 2210 (A.D. 617).

[180] Cf. Gasc. p. 61.

[181] See now Banaji, "Agrarian history."

[182] Sorb. **57** C 6, Gasc. p. 234; however, here in 5↕ it looks more like the patronymic "son of George".

[183] Here are two more to add to the list on Gasc. pp. 63-64.

[184] See Carrié, "Economie et société," 339-341.

ἰατρός:[185] Κολλοῦθος, father of Μαρία (and Καλλίνικος), 7↕[186]
Κοσμᾶς, also πρεσβύτερος, 5→
Unnamed, 3↕

καλικάριος:[187] Κολλοῦθος, 3↕

μελισσουργός:[188] Ἀναστάσιος, 4↕

οἰνουργός: Λουλοῦς, 5→

ὀνηλάτης: ..φους, 6↕

πλινθουργός: Γεώργιος, 5→

ποιμήν (?): Κόσμα, 6→

προνοητής:[189] Ἰσάκιος, of νοσοκομεῖον Ἀχιλλέως, 5→[190]
N., of monastery of Abba Iakkôbos, 5↕[191]

σκυτεύς: Ἀντωνῖνος, 7↕

στιππουργός:[192] Ἀθανάσιος, 6↕
Ἀλεῦς, 6→
Ἰσάκιος, 5→
Ἰωάννης, 3→
Μόνιος, (also πρεσβύτερος), 5→[193]

σχολαστικός:[194] Βίκτωρ, father of Εὐδοκία, Κύρα, (and †Οὔγκιος), also πατρίκιος, 2→, 4↕, 5↕, 6↕, 6→, 7↕[195]
†Ἑλλάδιος, 1↕, 4↕, 7↕[196]
Θεο/( ), 1→
Ἰωάννης, 1→, 2→, 4↕, 5→[197]
Κολλοῦθος, 1↕

---

[185] On the physicians in Sorb. see Gasc. p. 79.

[186] Sorb. **121** A 3, Gasc. p. 253.

[187] Cf. Gasc. p. 241.

[188] Cf. Gasc. p. 61. There was also a Hermopolite village Melissourgon: Drew-Bear, pp. 166-167; J. Sheridan in *P. Col.* IX, p. 150.

[189] See Gasc. p. 217 (note to Sorb. **16** 27).

[190] Gasc. p. 79.

[191] Gasc. p. 82.

[192] Cf. Gasc. p. 61.

[193] Sorb. **54** D 3 and elsewhere; Gasc. p. 234.

[194] On the *scholastikoi* of this Hermopolite time period cf. Gasc. p. 64.

[195] See stemma of this family, Gasc. p. 249.

[196] His heirs also appear in Sorb. **69** B 5, **103** 25: Gasc. p. 230; cf. P. Lond. Copt. I 1071.

[197] ?cf. Sorb. **24** 26.

Φοιβάμμων son of Βάνος, 5↕[198]

ταβελλίων: †Cαμουήλιος, also πρεcβύτερος, 6→, 7↕[199]

ταριχευτήc: Παῖc, 2→

τέκτων:[200] 'Αθανάcιοc, 1↕
†'Ατρῆc, 6→
†Πᾶλοc,
Παλοῦc, 6→
Πέτροc, 6→
Πκύλιοc, 3→[201]

τραπεζίτηc:[202] Βίκτωρ, 6→
'Ϊcάκιοc, 4→

χαμαιδιδάcκαλοc:[203] Κολλοῦθοc, 1↕, 3→[204]

χρυcοχόοc: Βίκτωρ son of 'Ϊωάννηc, 6↕
'Ϊcάκιοc son of Κωνcταντῖνοc, 1→
†Κωνcταντῖνοc,[205] 2↕

4: Administrative Officials (Civil and Military) and Ranks

βοηθόc:[206] 'Αθ]ανάcιοc,[207] 2→
῎Απα ̓Ιβ,[208] 2→
'Ϊcάκιοc, β. κωμοκατοίκων,[209] 1→, 4→

---

[198] Apparently not the same as either of the *scholastikoi* Phoibammôn in Sorb. **69** B 3, **77** D 3 (Gasc. p. 280) whose fathers are Epiphaneios and Taurinos.

[199] Sorb. **83** A 8, Gasc. p. 241. This is probably the deceased father of John son of Samuel, *symbolaiographos*, Hermopolites 9.9, in Diethart and Worp, *Byz. Not.* p. 67, who wrote BGU XII 2209 (A.D. 614) — assuming that such professions ran in families.

[200] Cf. Gasc. p. 61.

[201] Sorb. **90** D 5, Gasc. p. 245.

[202] See Carrié, "Métiers de la banque," 87-88.

[203] See Gasc. p. 63.

[204] Also deceased in Sorb. **93** D 3, Gasc. p. 246.

[205] Did goldsmithing run in families?

[206] See Gasc. p. 61.

[207] Sorb. **57** C 3, 4.

[208] Noted by Gasc. p. 235.

[209] Alive here in P. Lond. Copt. I 1077, deceased in Sorb. **100** A 27: see Gasc. pp. 43-50 esp. 44, 48; 246: hence dating evidence for 1077 being earlier than Sorb.

Φαρεcμάνειος,[210] 1↕, 2↕, 7↕
Φοιβάμμων,[211] 2→
Ψη.., 2→
Unnamed, 6→

διαcτολεύc:[212] 'Αφοῦc,[213] 6↕
'Ϊcάκιος,[214] 7→
Φοιβάμμων,[215] 1↕, 3↕, 4→, 6↕, 6→, 7→

ἐκδίκος:[216] 'Αφοῦc, father of Βίκτωρ,[217] 2↕
Γεννάδιος son of Φοιβάμμων,[218] also ἀπὸ ἐ., 2↕, 4→

ζυγοcτάτηc:[219] 'Αβραάμιος,[220] 2↕, 4↕, 5→, 5↕, 6↕
'Ερμίων, ἀπὸ-, 6↕
Θεόδωρος son of 'Ανούφιος, ἰλλούcτριος, 3→
†Ματοϊ, (father of Βαcιλείδηc),[221] 1↕, 6→
†Μηνᾶc,[222] 1→
Φοιβάμμων[223] father of 'Αφοῦc, 6→, 7↕

---

[210] See Gasc. p. 54 for comments on this Persian name; cf. PG 79:4211; and L. S. B. MacCoull, "An account of fodder for pack-horses," ZPE 25 (1977) 155-158.

[211] Same as in Sorb. **47** B 10? See Gasc. p. 231, cf. 61 n. 32.

[212] On διαcτολεῖc see Gasc. p. 61.

[213] Sorb. **35** C 25, Gasc. p. 226.

[214] Sorb. **46** C 3; Gasc. p. 230.

[215] I hypothesize that this is the same person as the Φ. δ. attested in *P. Lond.* V 1758, Hermopolite, 1st ind., mentioning the monastery of Ama Anna (q.v.), which I would accordingly redate to A.D. 611.

[216] See Gasc. p. 61.

[217] Sorb. **15** 4, **44** 21 et alibi; Gasc. p. 229.

[218] Sorb. **12** 45 et alibi, Gasc. pp. 51, 215.

[219] On the numerous ζυγοcτάται see Gasc. p. 61 with n. 45 and the literature there cited. Heraclius was to give this official a greater role beginning in 627-630 in connection with his mint reorganizations: see J. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* (Cambridge 1990) 190 n. 66, and M. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy* (Cambridge 1985) 416-418. On the parlous fiscal situation by 610 see C. Wickham, "Overview: Production, distribution and demand," in *The Sixth Century: Production, Distribution and Demand*, ed. R. Hodges and W. Bowden, TRW 3 (Leiden 1998) 279-292, here 279. And see the commentary on *P. Oxy.* LXII 4397, esp. 100, on the *zygostates* acting as local fiscal agent.

[220] Sorb. **54** B 11 et alibi, Gasc. p. 233.

[221] Sorb. **77** F 4 (ἀπὸ-), Gasc. p. 240.

[222] Sorb. **54** B 8 et alibi, Gasc. pp. 17 (with dating information), 233.

[223] Three are indexed in Gasc. p. 281: one is from Antinoopolis, the other two are son of Victor and son of Petros.

†Φοιβάμμων, 6→; ἀπὸ-, 2↕

ἰλλούςτριος:[224] Θεόδωρος son of ᾿Ανούφιος, ζυγοςτάτης, 3→

κόμης:[225] Θεόδοτος, (father of Μαρκιανός),[226] 2→, 5→
᾿Ϊωάννης son of Γερμανός,[227] 6→ (his νοτάριος [q.v.] N.,
cf. also Παῦλος)[228]

κτήτωρ:[229] †Δανιήλιος, 6→

νοτάριος: Ζαχαρίας son of Μηνᾶς, 5→
†Θεόφιλος,[230] 4→, 5↕
†Λουλοῦς, 6↕
†Μηνᾶς,[231] 1→, 4→, 6↕
Παῦλος, v. of κόμης ᾿Ϊωάννης son of Γερμανός, [232] 6→
Φοιβάμμων, 6→

ὀπτίων, see ςτρατιώτης

πατρίκιος:[233] Βίκτωρ, ςχολαςτικός (q.v.), 2→, 5↕
᾿Ϊωάννης ..., 3→
†Κολλοῦθος, 2→

πρωτοκωμήτης:[234] Κολλοῦθος, 5→

ῥιπάριος: Δαμάςκειος,[235] 3↕

ςτρατιώτης: Θεόδωρος, 4→
Χρηςτόδωρος, ἀπὸ ὀπτιώνων, 6→

ὑπουργός: †Ματοϊ, 1↕

---

[224] See Gasc. p. 62.

[225] See Gasc. p. 62.

[226] Sorb. **33** B 30, Gasc. p. 220.

[227] He is the λαμπρότατος of Sorb. **8** B 9 et alibi, whose stemma is given on Gasc. p. 213: alive here in P. Lond. Copt. I 1077, deceased in Sorb., thus providing additional *terminus ante quem* information.

[228] Cf. Gasc. pp. 62, 219 on comital *notarioi.*

[229] On Hermopolite *possessores* see Gasc. p. 61. The term *ktêtôr* is not found in Sorb.

[230] Sorb. **47** A 5, Gasc. p. 231.

[231] Cf. Diethart and Worp, *Byz. Not.* Hermopolite 12.1-4 (p. 69).

[232] Sorb. **56** D 8, Gasc. p. 234.

[233] Only one is mentioned in Sorb., and he is long deceased (Gasc. p. 253).

[234] See Gasc. p. 61.

[235] Deceased in Sorb. **102** E 8; Gasc. p. 248.

5: Clergy and Ecclesiastical Institutions

A: *Clergy*

διάκονοc: Βάνοc son of Ἰωάννηc, 6↕
Βίκτωρ,[236] 1↕, 2→, 4→, 4↕, 7↕
Γεώργιοc, 7↕
Θεοδόcιοc, 3→, 7↕
Κολλοῦθοc,[237] 3→
Κ..cιοc, 6↕
Μ.., 1↕
Ταυρῖνοc, 1→, 4→, 7↕
Φοιβάμμων son of Μῖνοc, 6→
Φοιβάμμων, 5→
Χρηcτόδωροc, 1→, 2→
Χρῆcτοc son of Τιμόθεοc, 1→, 5→
Χρῆcτοc son of Φοιβάμμων, 4↕
Χριcτόδωροc son of Νιμρ( ),[238] 5→
Unnamed, 1→, 3→, 6↕

ἡγοῦμενοc: Βαcιλείδηc,[239] 5→

μονάζουcα: Διοcκουρία,[240] 5→, 6→
Ἄμα Ἡραΐc daughter of Ζαχαρίαc[241] (?), 1→
†Μαρία, 2→, 5↕

μονάζων(?): Χριcτόδωροc son of Θεοδόcιοc, also νοcοκόμοc, 3↕, 7→

οἰκονόμοc: Γεώργιοc,[242] 4→

πρεcβύτεροc: †Βίκτωρ son of Παῦλοc, 1→
Βίκτωρ, 4→
Ἐπιφάνειοc, 4→, 5→, 6↕
Ζαχαρίαc son of Πέτροc, 6↕
†Ζαχαρίαc, 4↕, 5→

---

[236] One is attested in Sorb. **34** 17.

[237] Probably not the same as the Kollouthos deacon of St. Theodore's in PMisc I 124a 6: N. Gonis, "The Salaries of the Clerics in a Papyrus from Hermopolis," paper at the VII Congress of Coptic Studies, Leiden, 2000 (I thank Dr. Gonis for sending me a copy of the text).

[238] See Gasc. p. 231.

[239] Sorb. **59** C 7, Gasc. p. 235.

[240] Presumably of the monastery of Shteh (q.v.): cf. Gasc. pp. 58, 85.

[241] Sorb. **58** 44.

[242] Sorb. **49** D 5, Gasc. p. 232.

Θεοδόσιος, 4↕
Ἰακύβιος (?), 6↕
Ἰσάκις, 1↕
Ἰσάκιος, 3→, 6→
Ἰωάννης, 1↕, 1→, 2↕, 4→
Καλλίνικος, 7↕
Κοσμᾶς, also ἰατρός (q.v.), 5→
Κυριακός, 5→
Ἄβα Κῦρος, 6→
Μηνᾶς, 1↕
Ἄββα Μηνᾶς (same?), 2→
Μόνιος, also στιπουργός (q.v.),[243] 5→
Ἄπα Νόκιος,[244] also/or προεστώς of the leper hospital (q.v.), 1→, 2→, 4→, 5↕, 5→, 6↕
Ἄπα Νόκιος son of ϭⲁⲗⲉ, 1→, 2→, 5→ (same as previous?)
†Σαμουήλιος, also ταβελλίων, father of Ἰωάννης νοτάριος (qq.v.), 6→, 7↕
†Σαραπίων, 1↕
Χριστόδωρος,[245] 7↕

προεστώς:[246] Βίκτωρ, of Aphous monastery (q.v.), 1→, 5↕
Ἰακκῶβος, of Abba Iakkôbos monastery (q.v.), 7↕
†Σαραπίων, of Hermopolis διακονία (q.v.), 5→
Unnamed, 5→

προεστῶσα: Αὐρηλία,[247] of monastery of Shteh (q.v.), 5→

ὑποδιάκονος: Γεώργιος,[248] 1→

---

[243] Sorb. **54** D 3, Gasc. p. 234.

[244] On this name cf. Gasc. pp. 247-248; Brunsch, "Index Heuser," 133; idem, "Index Crum," 139, 151.

[245] Is the Χριστόδωρος father of Θεόδωρος in Sorb. **43** 5, **77** E 3 a priest (cf. Gasc. p. 283)? Probably no identification here.

[246] It is often uncertain whether the abbreviation πρ/ is to be expanded as πρ(εσβύτερος) or as πρ(οεστώς): e.g. in the case of Apa Nokios of the leper hospital.

[247] See Gasc. p. 85.

[248] Sorb. **112** B 7, Gasc. p. 283 (index).

B: *Religious Institutions and Foundations*

διακονία:[249] ἡ διακονία Ἑρμ(οῦ πόλεως),[250] 5→

ἐκκλησίαι:[251] ὁ Ἅγιος Κολλοῦθος,[252] 1↕
ἡ Ἁγία Μαρία,[253] 1↕,
ἡ ἁγία ἐκκλησία (sc. Ἑρμοῦ πόλεως),[254] 1→
ἡ ἐκκλησία Ἑρμοῦ, 2→
ἡ ἐκκλησία Φο[ιβάμμωνος,[255] 3→
ἡ νοτίνη ἐκκλησία,[256] 1→, 4→

μοναστήρια:[257] Ἄμα Ἄννας,[258] 2→ (?), 5↕
Ἄββα Ἀφοῦτος,[259]
Ἄββα Ἰακκώβου,[260] 5↕, 6→, 7↕
τῶν Σαλαμιτῶν Θυνεως,[261] 2→

---

[249] For the list of two such see Gasc. p. 77; also for an earlier period cf. E. Wipszycka, "L'attività caritativa dei vescovi egiziani," in *L'évêque dans la cité, du IVe au Ve siècle: image et autorité,* Coll. École fr. de Rome 248 (Rome 1998) 71-80.

[250] See Gasc. p. 77.

[251] For the Hermopolite list see Gasc. pp. 72-76.

[252] Sorb. **15** 24, Gasc. p. 74; Drew-Bear, p. 145.

[253] Sorb. **106** B 22 et alibi, Gasc. p. 73.

[254] Sorb. **32** B 11 et alibi, Gasc. pp. 72-73; see Introduction, n. 24.

[255] Sorb. **16** 8 et alibi, Gasc. p. 75.

[256] Sorb. **19** A 24 et alibi, Gasc. p. 73. Grossmann and Bailey, "The South Church at Hermopolis Magna," 64 give an attempt at the text of the inscription found in the baptismal tank. It is clearly not a "prayer" concerning "one Dorotheos the Blessed" but rather a dedicatory inscription of expected type. The text has now been republished and improved in E. Bernand, *Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole* (Cairo 1999) 95-97 (no. 21 bis). For the phraseology cf. G. J. Cuming, *The Liturgy of St. Mark*, OCA 234 (Rome 1990) 30, with ἁγίων. The nomenclature found here accords with a date earlier than Sorb. and P. Lond. Copt. I. 1077; I do not find Dorotheos the former *dioiketes* or John the *oikonomos* of the South Church at our time period.

[257] For the Hermopolite list see Gasc. pp. 80-85.

[258] See Gasc. p. 84, Drew-Bear p. 65. I would redate *P. Lond.* V 1758, with its *diastoleus* Phoibammon and dating to a first indiction, to contemporary with P. Lond. Copt. I. 1077.

[259] Sorb. **58** 32, Gasc. p. 81; Drew-Bear p. 77.

[260] Sorb. **40** C 5 et alibi, Gasc. p. 82, Drew-Bear p. 122.

[261] See Gasc. pp. 83-84; L. S. B. MacCoull, "Lesefrüchte," ZPE 123 (1998) 204-205; and, independently, R.-G. Coquin, "Note sur un toponyme peu connu du nome Hermopolite (Haute-Égypte) de l'époque copte: le μοναστήριον τῶν Σαλαμιτῶν," in *Études Coptes V*, ed. M. Rassart-Debergh, Cahiers de la Bibliothèque Copte 10 (Louvain-Paris 1998) 131-136.

Shteh (ϣⲧⲉϩ),[262] 5→, 6→

νοcοκομεῖα:[263] νοcοκομεῖον 'Αχιλλέωc:[264] 3→, 5→, 6→
Βαcιλείου son of Θεολόγιοc,[265] 7→
῎Αμα Κύρα,[266] 1↕
Θωμᾶc,[267] 4→, 6↕
Unnamed, 6→

κελυφοκομεῖον,[268] 1→, 4↕, 5↕, 6↕

Leslie S. B. MacCoull
Society for Coptic Archaeology
(North America)
914 East Lemon Street (# 137)
Tempe, Arizona 85281
U.S.A.

[262] See Gasc. pp. 58 (a translation of ἀγορά[?]), 85; Drew-Bear p. 336; Timm 5: 2386.

[263] For the Hermopolite list see Gasc. pp. 78-79.

[264] Gasc. p. 79; cf. *P. Lond.* III 1324.

[265] Gasc. p. 79.

[266] For the eponym, Sorb. **20** 40 et alibi, see Gasc. pp. 79, 213 giving stemma of her family.

[267] Sorb. **43** 3 et alibi, Gasc. p. 78; cf. 213-214 for the eponym.

[268] This is the same as the νοcοκομεῖον τῶν κελυφῶν (κελεφῶν) of Sorb. **103** 31 (called a ξενοδοχεῖον τῶν κ. in **13** 9, **101** C 9), Gasc. pp. 78-79, the superior of which seems to have been Apa Nokios (q.v.). An Apa Nokis/Nokios, superior, is also attested on fol. 1ᵛ of P. Lond. Copt. I 1075, which dates to a tenth indiction that may be A.D. 546 (in the plague period). The earlier Nokios seems to be the later one's father and predecessor in the position of superior. See Introduction for further remarks on the possible nature of this institution.

Marilena Amerise

La scrittura e l'immagine nella cultura tardoantica: il caso di Abgar di Edessa*

Il IV secolo è un periodo di significativi mutamenti, un secolo di transizione e di sintesi, in cui vengono a convergere spinte diverse e in cui si delineano tendenze che caratterizzeranno i secoli successivi. Un tempo di "crisi", se si intende per crisi l'inesorabile continuo ed impercettibile mutamento socio-culturale, in cui le rotture violente e radicali non sono immediatamente evidenti, ma tutto si trasforma lentamente, forgiato dal *novum* che la "rivoluzione" cristiana ha immesso nella cultura dell'impero. Il IV secolo è un periodo di cambiamenti di incisiva portata. Tra i vari mutamenti, silenti e appena percettibili prima, clamorosi poi nel formarsi di una nuova mentalità, si vuole considerare in particolare la valenza della scrittura attraverso il caso di Abgar di Edessa.

La vicenda di Abgar[1] è legata allo scambio epistolare con Gesù, carteggio che si trasfigura in seguito, significativamente, in immagine. In tale passaggio, documentato da fonti letterarie ed epigrafiche[2], dall'epistola al testo-reliquia e all'immagine si coglie un cambiamento

* Per alcuni spunti già sviluppati sull'argomento si rimanda a V. Ruggieri, "Annotazioni preliminari sulla maiuscola pittorica nella Caria bizantina", JÖB 50 (2000) 293-312.

[1] Ampia è la bibliografia su Abgar, di cui si danno qui i soli testi principali. Si rimanda per un'aggiornata bibliografia ragionata al testo di A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout 1993, 154-162, che fornisce una nuova edizione del testo siriaco della *Doctrina Addai*. Ancora di riferimento è il testo di L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris, 1888, che fornisce una dettagliata lista dei documenti riguardanti la leggenda di Abgar. Per un elenco delle fonti siriache, greche, latine ed armene su Abgar, si veda anche H. Leclerq, "Abgar", DACL I (1924) 2058-110.

[2] I diversi documenti, le loro edizioni, le referenze ad edizioni di papiri ed iscrizioni che riguardano Abgar si trovano in M. Geerard, *Clavis apocryphorum novi testamenti* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum), Turnhout, 1992, nn. 88, 89 e 299.

culturale che contribuisce a determinare il configurarsi di una nuova struttura socio-culturale. A tale passaggio vogliamo brevemente accennare, come lo mostrano le fonti, per entrare in uno dei nodi culturali di mutamento nel progressivo ed inesorabile cammino della società.

Eusebio di Cesarea nella sua *Historia Ecclesiastica* narra la storia di Abgar[3]. Il re afflitto da una malattia inguaribile[4], avendo sentito parlare dei miracoli di Gesù, gli scrive una lettera invitandolo ad Edessa. Gesù gli risponde per iscritto, tramite il corriere Anania[5], promettendogli di mandare dopo la sua Ascensione un non precisato discepolo per guarirlo, cosa che puntualmente accade. Il discepolo sarà Taddeo[6] inviato da Giuda-Tommaso che guarisce e battezza il re. Eusebio riporta scrupolosamente le due lettere che, dice, erano conservate negli archivi di Edessa e che lui stesso aveva tradotto dal siriaco, il che presuppone che Gesù avesse risposto ad Abgar scrivendo in siriaco. L'esordio della lettera di Abgar, riportata da Eusebio[7], nel combinare i passi di Matteo (XI, 5) e Luca (VII, 21) sembra presupporre il *Diatessaron* di Taziano[8], che fornirebbe quindi un *terminus post quem* per la datazione dell'epistola. Il vescovo di Cesarea non fornisce ulteriori notizie, a parte i particolari della missione

[3] Eus., *Historia Ecclesiastica*, I, 13, G. Bardy, SC, Paris 1952 (da ora come HE). Per i problemi inerenti al regno di Abgar, tra i quali la storicità e la cronologia, cfr. I. Ramelli, "Edessa e i Romani fra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX", *Aevum* 73 (1999) 107-143. Si veda anche Id., "Alcune osservazioni sull'origine del cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate", *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale, Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Atti del Seminario Internazionale di Studio, a cura di R. B. Finazzi e A. Valvo, Alessandria 1998, 209-225.

[4] Eusebio non specifica se Abgar è malato dalla nascita e che tipo di malattia sia; Procopio nel *De bello Persico* II,12 dice che Abgar soffriva di gotta, che probabilmente non è la malattia a cui fa riferimento Eusebio.

[5] Anania è anche il nome di uno dei discepoli di Cristo, grazie al quale Paolo recuperò la vista secondo la narrazione degli *Atti* (9, 10 e 22, 12).

[6] Eusebio menziona la missione di Taddeo ad Edessa anche in *Mart. Pal.* II, 1,7.

[7] Eus., HE, I, 13, 6: ὡς γὰρ λόγος, τυφλοὺς ἀναβλέπειν ποῖεις, χωλούς περιπατεῖν, καὶ λεπρούς καθαρίζεις, καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα καὶ δαίμονας ἐκβάλλεις, καὶ τούς ἐν μακρονοσίᾳ βασανιζομένους θεραπεύεις καὶ νεκροὺς ἐγείρεις.

[8] I. Ortiz de Urbina, "Le origini del cristianesimo ad Edessa", *Gregorianum* 15 (1934) 82-91, in particol. 90, sostiene che il carteggio tra Abgar e Gesù dipende dal *Diatessaron* di Taziano e adduce ciò come prova della falsità delle lettere; si veda anche W. L. Petersen, *The Diatessaron and Ephraem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Louvain 1985 (CSCO, *Subsidia* 4) con bibl., 20-50.

di Taddeo ad Edessa e la precisazione che i documenti citati si trovavano negli archivi della città.

Sull'autenticità di tale racconto gli studiosi si sono divisi, alcuni negando valore storico a tale testimonianza[9], altri vedendo in tale racconto di Eusebio il riflesso della conversione del re di Edessa[10]. Brock, dopo aver preso in considerazione altri documenti attestanti la presenza del cristianesimo in Siria, tende a negare valore storico alla narrazione di Eusebio[11]. Senza voler entrare nella delicata questione sull'attendibilità delle notizie fornite da Eusebio, ciò che preme sottolineare è che tale notizia, sia o meno inventata, ebbe immenso successo. Eusebio aveva i suoi motivi per menzionare tale episodio, il solo dettagliato riferimento alla cristianità siriaca nella sua *Historia Ecclesiastica*[12]. Con tale narrazione Eusebio accresce il dossier degli Atti dei primi apostoli, offre una prova della conoscenza di Gesù oltre i confini della Palestina, ribadisce l'espansione della Chiesa nel periodo apostolico e crea la figura del primo sovrano cristiano da porre come modello. Eusebio ha, dunque, interesse a ribadire l'autenticità documentaria delle epistole tra Abgar e Gesù. Il vescovo di Cesarea, infatti, sottolinea che aveva tradotto dal siriaco le lettere e che queste si trovavano negli archivi di Edessa. Lo scritto ha, in

[9] W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934, 1963².

[10] J. J. Gunther, "The Meaning and Origin of the Name 'Judas Thomas'", Mus 93 (1980) 113-48; E. Peretto, "Il problema degli inizi del cristianesimo in Siria", *Augustinianum* 19 (1979) 197-214; J. B. Segal, "When Did Christianity Come to Edessa?", in *Middle Eastern Studies and Libraries: A Felicitation Volume for Professor J. D. Pearson* by B. C. Bloomfield, London, 1980, 179-91.

[11] S. Brock, "Eusebius and Syriac Christianity", in *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. H. W. Attridge, Leiden, 1992, 221-225. Secondo Brock la leggenda potrebbe essere nata per promuovere l'autorità di un gruppo attraverso una origine apostolica e con un diretto contatto con Gesù (p. 227). Inoltre l'ipotesi che la leggenda di Abgar abbia una funzione antimanichea è sostenuta da H. J. W. Drijvers, "Abgarsage", in W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien*, Tübingen, 1987, 389-95; Id. "Facts and Problems in Early Syriac Speaking Christianity", *The Second Century* 2 (1982) 160-66; Id., "Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien", in *III° Symposium Syriacum 1980*, a cura di R. Lavenant, S.J., (OCA 221), Roma 1983, 171-185; Id., "Il cristianesimo siriaco ed il giudaismo", in *Giudei tra pagani e cristiani nell'impero romano*, Genova 1993, 177-180.

[12] Per i rapporti tra la leggenda di Abgar e la traduzione siriaca della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio, cfr. E. Schwartz, "Zu Eusebius Kirchengeschichte:II, Zur Abgarlegende", ZNW 4 (1903) 64.

questa prima fase della leggenda di Abgar, il valore di documento fondante.

Qualche tempo dopo, Egeria si ferma ad Edessa ed apprende dall'allora vescovo della città la vicenda di Abgar[13]. Consideriamo più attentamente la narrazione della pellegrina d'Occidente. Edessa è subito caratterizzata come la città dell'apostolo Tommaso (*ubi cum pervenissemus, statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae)* inoltre Edessa, che assumerà nel mondo cristiano una importanza particolare per la presenza in essa del *mandylion*[14] trasferito a Costantinopoli nel 944, già alla data del viaggio di Egeria era nota meta di visita (*et quoniam multa erant, quae ibi desiderabam videre, neccesse me fuit stativa triduana facere*): l'attrattiva ai tempi di Egeria non era certo il *mandylion.* Il vescovo conduce la pellegrina al palazzo del re e lì le mostra la statua di Abgar dicendole "ecco re Abgar, il quale prima di vedere il Signore, ha creduto che egli era veramente figlio di Dio" (*ecce rex Aggarus, qui antequam videret Dominum, credidit ei, quia esset vere filius Dei*), affermazione che presuppone la lettera di Gesù ad Abgar, riportata da Eusebio, la quale inizia in modo simile[15]. Il vescovo menziona subito dopo il carteggio tra il re e Gesù aggiungendo un particolare non presente in Eusebio: l'assedio dei Persiani (*quodam tempore, posteaquam scripserat Aggarus rex ad Dominum et Dominus rescripserat Aggaro per Ananiam cursorem, sicut scriptum est in ipsa epistola: transacto ergo aliquanto tempore superveniunt Persae et girant civitatem istam*). Abgar, vedendo la città assediata, portò con tutto l'esercito la lettera di Gesù alla porta della città e lì ostendendola pregò, ricordando la promessa di invincibilità fatta dal Signore[16]. I nemici furono allora sconfitti: *sed statim Aggarus epistolam Domini ferens ad portam cum omni exercitu suo publice oravit*[17]. *Et post dixit: Domine Iesu, tu promiseras nobis, ne aliquis hostium ingrederetur civitatem istam, et ecce nunc Persae inpugnant nos: quod*

---

[13] Ether., *Peregr.* 19, ed. P. Maraval, SC 296, Paris 1982.

[14] L'icona *achiropita* trasportata a Costantinopoli il 944 è commemorata il 16 agosto, festa del Santo Volto. Per la commemorazione liturgica cfr. G. Gharib, "La festa del Santo Mandylion nella Chiesa bizantina", in *La Sindone e la scienza. Bilanci e programmi. Atti del II Congresso Internazionale di Sindonologia,* a cura di P. Coero Borga, Milano 1978, 31-50.

[15] Eus., HE, I, 13, 10: μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑορακὼς

[16] La tipologia dell'invincibilità di Edessa è attribuita significativamente a Costantino in fin di vita nella Cronaca di Seert.

[17] È da pensare ad un carattere sacerdotale già assunto dall'imperatore?

cum dixisset, tenens manibus levatis epistolam ipsam apertam rex, ad subito tantae tenebrae factae sunt.

Dalla narrazione si comprende che Egeria conosce la corrispondenza tra Abgar e Gesù, e la risposta scritta di Gesù e sebbene non sia narrato esplicitamente si deve pensare che la dinamica del racconto sia quella presente anche in Eusebio. Ma la pellegrina non si sofferma tanto sulla missione di Taddeo, che non viene menzionato (a Eusebio interessava dimostrare l'origine apostolica della Chiesa edessena), quanto sul potere della lettera che acquista il valore di reliquia e di *phylacterion*. Da Egeria apprendiamo almeno tre cose diversamente da Eusebio: erano diffuse copie di queste lettere, infatti lei stessa dice di averne in Occidente e lo stesso vescovo le fa dono di una copia, con valore di talismano: *epistolas ipsas sive Aggari ad Dominum, sive Domini ad Aggarum, quas nobis ibi legerat sanctus episcopus, acciperem mihi ab ipso sancto. Et licet in patria exemplaria ipsarum haberem*; nella lettera di Gesù vi era la clausola dell'imprendibilità della città, che Eusebio non cita e che Egeria stessa non conosceva nella versione latina che era a lei nota[18]: *nam vere amplius est, quod hic accepi*; la lettera diviene *phylacterion* della città e si procede alla sua ostensione nel momento del pericolo, elemento che diventa una prassi, come lo stesso vescovo ribadisce: *nam et postmodum quotiescumque voluerunt venire et expugnare hanc civitatem hostes, haec epistola prolata est et lecta est in porta, et statim nutu Dei expulsi sunt omnes hostes*. Inoltre proseguendo nella lettura della *Peregrinatio* apprendiamo che la stessa porta attraverso la quale passò il corriere Anania è sacra[19], fenomeno che indica che la lettera era molto venerata ad Edessa. Rispetto ad Eusebio, in Egeria si ha la variante dell'invincibilità e la lettera in quanto scritto assume una valenza apotropaica[20]. Considerando che la clausola dell'invincibilità è pre-

---

[18] Devos sostiene che Egeria conosceva in patria probabilmente una versione precedente a quella di Rufino (*et c'est cette version eusébienne, tronquée, qu'Égérie a connue dans sa patrie, en traduction latine, traduction évidemment antérieure à celle de Rufin*), cfr. P. Devos, "Égérie a Édesse", AB 85 (1967) 397.

[19] Ether., *Peregr.*, 19, 16-17. Le proibizioni evidenziano il carattere giudeocristiano della predicazione ad Edessa, cfr. Ramelli, 129, n. 52.

[20] Molto probabilmente è preferibile pensare che la lettera tenuta tra le mani da Abgar (*tenens manibus levatis epistolam ipsam apertam*) fosse un rotolo, che nella mentalità tardo-antica ha un forte valore simbolico indicante il possesso del sapere, piuttosto che un codice. È da ritenere nel senso latino di *volumen*, come usato da Girolamo (ep. 36, 1) a proposito di *volumen Hebraeum* (ib. 36, 13). Per le valenze ideologiche dello scritto in epoca romana e tardo-antica cfr. G. Cavallo, "Libro e cultura scritta", in Aa. Vv. , *Storia di Roma*, IV, 693-734.

sente anche nella *Doctrina Addai,* il Devos[21] sostiene che il racconto di Egeria testimonia una fase originale di composizione e che fornisce un *terminus post quem* per la *Doctrina Addai* nella forma in cui a noi è giunta[22].

La clausola dell'invincibilità è riprodotta anche in alcune iscrizioni greche del V-VI secolo[23], che normalmente seguono il testo d'Eusebio, tranne in questa aggiunta[24]. Si noti come dalla guarigione del sovrano, che è il motivo del carteggio tra Abgar e Gesù in Eusebio, si passi al motivo della protezione divina della città, motivo già preponderante in Egeria e presente anche nelle altre fonti che si andranno ad analizzare.

Analizzando queste testimonianze emergono due tradizioni: la prima seguendo Eusebio è il carteggio tra Abgar e Gesù conservato negli archivi di Edessa, dove lo scritto ha valore di documento teso ad accertare l'autenticità di un fatto in vista della fondazione apostolica di una sede; la seconda, la clausola dell'invincibilità e il valore talismanico dell'epistola con virtù di protezione esplicantesi nell'ostensione della stessa, come narra Egeria. Mentre in Eusebio lo scritto assume un valore ideologico-politico teso a legittimare la sede di Edessa, lo scritto epistolare trasmesso da Egeria inizia a diventare veicolo di comunicazione visiva e testo reliquia. Si noti, tuttavia, come il passaggio dallo scritto come documento allo scritto come immagine (o al testo-reliquia) si collega con la promessa di invincibilità contenuta nella lettera di Gesù ad Abgar.

Accanto alla fase testimoniata da Egeria, in cui si comincia a delineare, in riferimento all'uso del testo ciò che Cavallo ha chiamato, in altro contesto, "frontiera ambigua"[25], si afferma nella *Doctrina Addai,*

---

21 P. Devos, "Égérie à Édesse", AB 85 (1967) 399, afferma che la versione proposta da Egeria "appartient pour nous au fonds authentique et premier de la légende d'Abgar".

22 Tra Eusebio ed Egeria si pone la testimonianza di Ephrem, che menziona una benedizione su Edessa ("benedetta è la città ove dimorate: Edessa è stata benedetta dalla viva voce del Figlio per mezzo del suo discepolo", cfr. BO I, 141); la clausola sull'invincibilità della città potrebbe forse riecheggiare la benedizione ricordata da Ephrem. Su Ephrem in generale cfr. S. P. Brock, *The luminous eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem,* Roma, 1985.

23 Per le iscrizioni e le loro edizioni, cfr. M. Geerard, *Clavis apocryphorum novi testamenti,* cfr. n. 2, n° 88.

24 Per la trasmissione delle lettere il più dettagliato studio resta ancora oggi E. von Dobschütz, "Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus", ZWT 43 (1900) 422-86.

25 G. Cavallo, "Testo e immagine: una frontiera ambigua", in *Testo e immagine nell'Alto medioevo,* XLI Settimana di Studio del CISAM, I, Spoleto, 1994, 31-63. Si veda

in cui è menzionata la promessa dell'invincibilità, la versione della risposta orale e dell'immagine, anziché la lettera, mandata da Gesù ad Abgar.

Nella *Doctrina Addai*[26], che caratterizza il successivo evolversi e diffondersi della leggenda di Abgar, si cristallizza il mutamento culturale in cui l'immagine diventa alternativa e sostituisce lo scritto. Dalla lettera si passa all'immagine di Cristo: il momento apotropaico dello scritto, il residuo ideologico dell'antico scritto, viene sacralizzato dalla ideologia dell'immagine.

A parte la *Doctrina Addai*[27], in riferimento alla quale circola la leggenda di Abgar, due testi sono significativi per cogliere il cambiamento di mentalità in rapporto al testo percepito prima come lettera e che poi diventa solo immagine.

Procopio[28], narrando la storia di Abgar con toni che presuppongono la conoscenza delle lettere citate da Eusebio, menziona la clausola dell'invincibilità introducendola con un generico "si dice" e aggiunge l'osservazione che tale chiusa era sconosciuta a coloro che avevano scritto la storia di quei tempi. Ma, continua lo storico giustinianeo, gli abitanti di Edessa credevano che la clausola si trovasse davvero nella lettera tanto che fecero scolpire le parole della promessa sulle porte della città al posto di qualsiasi altra misura difensiva. Abgar, poco tempo dopo aver ricevuto la lettera di Gesù, guarì dai suoi mali.

In Procopio, tuttavia, lo scritto ha ancora una propria valenza specifica. Si noti che rispetto ad Egeria vi è un ulteriore cambiamento in quanto Procopio fa riferimento ad un'iscrizione che gli

---

anche L. Perria, "Lo spazio dei segni. Comunicazione grafica e percezione visiva", in Aa. Vv., *La "parola" delle immagini e della forma di scrittura: modi e tecniche della comunicazione nel mondo antico*, Messina, 1998, 267-278.

[26] Per la *Doctrina Addai* si vedano note 1 e 2 con i rimandi bibliografici. Per le edizioni del testo siriaco cfr. W. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, London 1864; G. Philipps, *The Doctrine of Addai, the Apostle*, London 1876; G. Howard, *The Teaching of Addai* (Early Christian Literature Series, 4), Chico, Calif., 1981. Per le traduzione del testo siriaco oltre A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar*, cit., si veda anche J. Núñez González, *La leyenda del rey Abgar y Jesús*, Madrid, 1995. Per l'ipotesi di una fonte comune a Eusebio e alla *Doctrina Addai*, cfr. A. Desreumaux, "La Doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs", *Augustinianum* 22 (1983) 181-86.

[27] Per la storia dell'immagine di Edessa, con ottimo riferimento alle fonti antiche, cfr. A. Cameron, "The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story", in *Okeanos. Essays presented to I. Ševčenko*, ed. C. Mango – O. Pritsak, Oxford, 1983, 80-94.

[28] Procop., *De bello Persico*, II, 12.

abitanti di Edessa posero sulle porte della città. Dalla lettera ostensa processionalmente, di cui parla Egeria, si passa all'iscrizione scolpita sulle porte della città. La lettera, portata in processione, comincia ad assumere un ruolo iconografico, il testo epigrafico, posto sulle porte della città, diventa elemento iconografico con funzione figurativa. Molto probabilmente gli abitanti di Edessa all'epoca riuscivano ancora a leggere l'epigrafe con il testo della lettera di Gesù posta a difesa della loro città, ma il testo è percepito a livello figurale come immagine con una propria funzione iconica.

Non molto tempo dopo lo storico della chiesa Evagrio[29] sostituisce alla menzione del testo scritto, sia esso una lettera o un'epigrafe, la credenza nell'immagine di Gesù[30], presente, come si è detto, nella *Doctrina Addai*[31]. Significativa, per cogliere il mutamento culturale in atto, la narrazione di Evagrio. Egli conosce la lettera scritta da Gesù ad Abgar e narra l'assedio di Cosroe del 544 alla città, assedio fatto per tacitare "le voci sparse" dai fedeli sull'imprendibilità della città. Evagrio tiene a sottolineare che in realtà questa profezia non è scritta nella lettera di Gesù ad Abgar e per dimostrarlo ricorre all'autorità di Eusebio di Cesarea, concludendo che la fede ottenne comunque la realizzazione di quella profezia, assente nella lettera. Lo storico conosce dunque tramite Eusebio la corrispondenza tra Abgar e Cristo e nega veridicità alla clausola dell'invincibilità che c'è però nella copia edessena presentata ad Egeria. Ma Evagrio non aveva bisogno del carattere miracoloso dello scritto, in quanto ormai allo scritto è sostituta l'immagine tramite di valori religiosi. Egli, infatti, narra che gli Edesseni riuscirono a vincere l'assedio ricorrendo all'immagine achiropita che Cristo aveva mandato ad Abgar: l'immagine fu portata all'ingresso del cunicolo scavato, fu aspersa con acqua benedetta e sotto la sua protezione i nemici furono sconfitti.

In questa narrazione non è più il testo scritto il punto di riferimento, esso perde l'aspetto miracoloso e viene obliterata l'idea dello

---

[29] Evagr., *Hist. Eccl.*, IV, 27.

[30] Per la saga dell'immagine di Edessa, cfr. E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, I, Leipzig, 1899 (TU XVIII/1-2), 102-196.

[31] Dobschütz (Christusbilder, cit., p. 107, 183) riteneva che Evagrio deve ritenersi la prima testimonianza sull'immagine e la *Doctrina Addai* posteriore. Nello studio sui rapporti tra la *Doctrina Addai* e il monofisismo è suggestiva ed efficace l'ipotesi di Desreumaux, sull'origine della tipologia dell'immagine accolta nella *Doctrina Addai*, cfr. A. Desreumaux, "La Doctrine d'Addai, l'image du Christ et les monophysites", in «*Nicée II, 787-1987, douze siècles d'images religieuses*», *Actes du colloque international Nicée II*, Paris, 1987, 73-79, in part. 76.

scritto con una funzione iconica, viene tralasciata l'equivalenza del testo come immagine. Emerge l'ideologia dell'immagine: è l'immagine che diventa latrice di miracoli e si passa dal testo-reliquia all'immagine-reliquia[32].

Il caso di Abgar è esplicativo per comprendere una società che cambia il proprio immaginario nel passaggio dalla pregnante valenza dello scritto al valore sacralizzato dell'immagine. Se "civiltà della pietra" nel senso di civiltà epigrafica è stata denominata la civiltà classica per l'uso di affidare all'iscrizione, allo scritto la memoria storica tanto ufficiale che privata (monimentum), ci si accorge che il cammino storico determina una mutamento culturale che passa dal valore dello scritto in quanto tale, alla percezione iconica del testo ed approda infine all'immagine. Nel IV secolo, in una società che esprimeva e capiva ancora una cultura scritta ed in cui è sentita fortemente l'autorità dello scritto, si prepara e viene lentamente a maturazione tale passaggio[33].

Dipartimento di Scienze Storiche dell'Antichità
via Aquilone, 7
06123 Perugia

Marilena Amerise

[32] Da Evagrio in poi, la versione nota sarà quella del ritratto, come dimostra la testimonianza di Giovanni Damasceno (*de fide orthod.*, IV, 16): "è tramandata anche una narrazione su come Abgar, re di Edessa, invitò un pittore che raffigurasse l'immagine del Signore, ma il pittore non potè a causa del lucente splendore del volto e perciò il Signore stesso, avendo posto un mantello sul suo volto divino e vivificante, vi impresse la sua immagine e così la invio ad Abgar che la desiderava".

[33] Eloquenti gli esempi riportati da Cavallo per cogliere questo mutamento di percezione dal testo al testo come immagine, cfr. G. Cavallo, "Testo e immagine", cit., 40 e sgg. Per i mutamenti della civilità libraria tra antichità e medioevo si veda anche G. Cavallo, "Libro e pubblico alla fine del mondo antico", in Id., *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Bari, 1992, 83-132.

Lora Taseva – Maria Yovcheva

The First Comprehensive Edition of a Slavonic Prophetologion Manuscript[1]

Finally, one century after the perfectly planned but unfortunately never completed edition of R. Brandt, the full text of the *Grigorovich Prophetologion* (from now on = *GrP*) is accessible to the broad circle of researchers of medieval literary culture. The first comprehensive edition of a Prophetologion in Old Slavonic, "Григоровичев паримејник Т. I. Текст со критички апарат," appeared as a result of the fruitful cooperation of two prominent specialists in the field — Zdenka Ribarova and Zoe Hauptova.

The significance of this manuscript as an extremely valuable source for paleographic, artistic, orthographic, linguistic and theological studies is determined by its specific place within the preserved corpus of Paleoslavic literature. The Prophetologion discovered by V. Grigorovich belongs to the small group of South Slavonic codices like the Dobromir Gospel, the Slepche Apostle, the Ohrid Apostle, the Bitola Triodion, Miroslav's Gospel, the Vukan Gospel and the Psalter of djak Dimiter, all dated around the 12th or early 13th c. Furthermore, the Grigorovich ms is not only the oldest Slavonic Prophetologion still extant; it is also a literary monument whose text reflects to a considerable extent the archaic Cyrillo-Methodian translation of the Old Testament lessons used in church services.

The new edition contains an introduction plus the text with a critical apparatus and supplements — indices and tables. In the introductory notes ("Уводни белешки") Z. Ribarova and Z. Hauptova concisely present the complex problems of the Slavonic Prophetologion and provide the necessary data concerning the role of the manuscript in elucidating the history of the liturgical book. The section "Principles of the Edition" ("Начела на изданието") reveals the nature of the edition based on the principles of diplomatic-type publications.

[1] Зденка Рибарова, Зое Хауптова, *Григоровичев паримејник. Т. I. Текст со критички апарат* (Paroimiarion Grigorovici. I. Textus et apparatus criticus), Скопје: Македонска академија на науките и уметностите 1998, XVIII + 452 с.

We express sincere thanks to M. A. Johnson of the Hilandar Research Library in Columbus, Ohio, for her valuable comments on the preparation of this review.

The methods of presenting the text and organizing the critical apparatus, as well as the instructions on how to work with the indices and tables, are formulated in a clear and precise manner. There follow lists of the Slavonic and Greek sources used ("Словенски извори и нивните кратенки", "Грчки извори"), and of the abbreviations and logograms adopted ("Кратенки и симболи"). The appended bibliography ("Библиографија"), which includes over one hundred titles, covers the history and present state of research dealing with this codex in particular and with the problems of the Slavonic Old Testament in general. But the absence of the works of J. Vajs and A. Alekseev in the cited literature impairs its completeness.

The printed text of *GrP*, which is reproduced in a manner as close to the original as possible and in a very readable type, occupies the core of the book ("Текст на Григоровичевиот паримејник со критички апарат"). The original division into folia and lines has been preserved. All linear, superlinear letters and other characters, as well as the marginal marks are also given in their respective places. The marginal notes and inscriptions are indicated on the respective pages with commentary (cf. pp. 56, 64, 112, 134, 148, 218, 256, 308, 310, 382, 384, 410). An accurate reproduction of the graphic structure of the text is also realized by the skillful blending of fonts of different sizes. Thus the capital letters (initials and titles) are distinctly outlined. The intervention of the editors in the text is reduced to the following cases: word division,[2] marking illegible and missing passages, indicating haplography by a dash, restoring the original arrangement of the folia and the segmentation of the Biblical text by chapters and verses in accordance with the Septuagint, which is particularly important for research purposes. It should be noted, however, that on f. 83^{r} a large part of line 27 and the beginning of line 28 were omitted. The following text appears in the original:

26 ихъ ⁘ гл҃аше кто вѣ̈стъ ⁘ аще покаетъ
27 сѧ [н оумєнъ бѫдетъ б҃ъ ⁘ и възъврате
28 тъ сѧ] ѿ гнѣва ѣрости своєѩ ⁘ и не по
29 гыбнемъ ⁘ и видѣ б҃ъ дѣла нхъ ⁘

[2] Instead of комꙋждо двѣ̈ митасъ прикрꙑ̈ваѭще (Ez 1:23, 70^{v}) we suggest the reading комꙋждо двѣ̈мн тѧ съпрнкрꙑ̈ваѭще in accord with the Greek text ἑκάστῳ δύο συνεζευγμέναι.

At variance with customary practice, the critical apparatus is not at the bottom of the pages but is located conveniently on the opposite page parallel to the text commented on. This apparatus is based for the most part on the Lobkov (Khludov) Prophetologion of 1294-1320 (= *LbP*) and the Zacharinski Prophetologion of 1271 (= *ZhP*); variants from the Sinai Psalter are also noted for the psalm verses. Though at first this apparatus seems (on a comparative basis) to be much more limited than that of R. Brandt's edition, where fifteen manuscripts are cited, Z. Ribarova and Z. Hauptova's choice of *LbP, ZhP* and the Sinai Psalter is well justified. It meets the goals of the edition: to present in as correct a manner as possible the text of *GrP,* and give the state of the studies in the typology of the Slavonic manuscripts of the Prophetologion, according to which these three codices are among the most important representatives of the three basic textological groups.[3] The critical apparatus includes variant lexical and syntactic readings from *LbP* and *ZhP*. Only some archaisms and innovations are chosen from the morphological variants. The solution to indicate phonetic and spelling differences of proper names (geographical and personal) and foreign words is appropriate, since this information will help future researches in the classification of the Slavonic copies and in the search for the Greek original (or originals).

According to the appended list of Greek sources, the commentary takes into account the Septuagint edition of A. Rahlfs,[4] the Prophetologion of the 10th-11th c. of the Cathedral Library in Trier published by R.-M. Steininger,[5] the printed Prophetologion published in St. Petersburg,[6] and the Venetian editions of the Triodion (1856), Pentecostarion (1899) and Horologion (1757). But no use was made of the contemporary critical edition of the Greek Prophetologion by C. Høeg and G. Zuntz,[7] though this would have been a more depend-

---

[3] А. Михайлов, *Опыт изучения текста Книги Бытия пророка Моисея в древне-славянском переводе*, Варшава 1912, с. 391-445; Б. Јовановић – Стипчевић, *О српским паримејницима*, в: Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски, кн. 2, Скопје, 1970.

[4] Ed. A. Rahlfs, *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1952.

[5] R.-M. Steininger, *Codex Sancti Simeonis exhibens Lectionarium Ecclesiae Graecae DCCC circiter annorum vetustate insigne,* Augustae Trevirorum 1856.

[6] *Παροιμιάριον τουτ' ἔστι τῶν παροιμιῶν συναγωγὴ εἰς ὅλον τὸ ἔτος,* I-II, ἐν Πετρουπόλει 1890, 1893.

[7] Ed. C. Høeg et G. Zuntz, *Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria. Prophetologium*, Pars I, Fasc. 1-6, 1939-1970. Pars Altera, Fasc. 1-2: *Lectiones anni immobilis,* Hauniae 1980-1981.

able basis for comparison both of the pericopes and of hymnographic material than the St. Petersburg Prophetologion, on the suitability of which for scientific purposes A. Michailov has expressed doubts.[8] Difficulties in detailed textological work are created by the fact that the source of the Greek variants is not indicated in the apparatus. This refers mostly to the lections, since their text can be found in at least three of the editions quoted: those of A. Rahlfs, R.-M. Steininger and the St. Petersburg Prophetologion.

The main function of the Greek variants quoted by the editors is to elucidate damaged or controversial parts of the text for which the Slavonic tradition does not provide uniform information. In these instances the corresponding Greek text is indicated, or there is a note (= gr) after the corrected Slavonic text. In view of the numerous individual lexical and morphosyntatic peculiarities, as well as the large number of omissions in *GrP* as evidence of the isolated character of this text,[9] the Greek parallels contribute a great deal towards establishing the correct readings. However there is a certain inconsistency in the application of this principle, resulting, in some instances, in a deficiency of comparative material. For example:

a) it is indicated that *GrP* = gr, but the variant after *LbP* and/or *ZhP* corresponds to the other Greek source: f. 68ʳ Ez 1:9 *GrP, ZhP* **и лица имъ не ѿбращахѫ сѧ**] *LbP* **крила имъ** — *Proph* αἱ πτέρυγες αὐτῶν ἐπεστρέφοντο] *F* τὰ πρόσωπα;

b) it is indicated that *LbP* and/or *ZhP* = gr, but the variant after *GrP* corresponds to another Greek text: f. 83ʳ Jon 3:7 *GrP* **ни да жироуѩтъ**] add. *LbP* **и водъı да не пиѭтъ** — *Proph* καὶ ὕδωρ μὴ πιέτωσαν] om. d_2; f. 86ᵛ Soph (Zeph) 3:14 *GrP* **проповѣдаи дъщерї ерлⷨовѣ**] add *LbP, ZhP* **весели сѧ и прѣоукрашеи сѧ ѿ всего срⷣца своего дьщы ерⷭ҇лимова** — *Proph* εὐφραίνου καὶ κατατέρπου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου θύγατερ Ἱερουσαλὴμ] om. Sin_7 S_{247};

c) none of the variants is indicated with = gr, but they correspond to different Greek sources: f. 68ʳ Ez 1:13 *GrP, ZhP* **и ѿ ѡгнѣ исхождаше мльнї**] *LbP* **ꙗко и мльниꙗ** — *Proph* καὶ ἐκ τοῦ πυρὸς ἐξεπορεύετο ὡς ἀστραπή] om. ὡς *F*; f. 5ʳ Is 8:2 *GrP* **нерєѣ**] *ZhP* add. **и кремию и** (the lexeme is absent in the basic text but *GrP* coincides with the variants of a large number of Greek codices used in the critical edi-

---

[8] А. Михайлов, *Греческие и древнеславянские паримейники (К вопорсу о их составе и происхождении*, Русский филологический вестник, 58 (1907) № 4, с. 268.

[9] З. Рибарова, *Јазичните слоеви во Григоровичевиот паримејник*, Прилози. Одделение за лингвистика и литературна наука, 22 (1997) № 1-2, с. 134, 140.

tion of J. Ziegler[10]); f. 68ᵛ Ez 1:19 *GrP* **въздвизахѫ сѧ и колеса**] add. **с ними** *LbP* — *Proph* ἐξῄροντο οἱ τροχοὶ] add. σὺν αὐτοῖς *R;*

d) it is not indicated that the variant after *GrP* is correct: f. 5ᵛ Is 8:3 *GrP* **плѣни**] *ZhP* **мѣни** — προνόμευσον; f. 6ʳ Ex 14:16 *GrP* **и тъї възми**] *LbP* **иди възми** — *Proph* καὶ σὺ ἔπαρον; f. 15ᵛ Is 1:23 *GrP* **и сѫда вдовицамъ не внемлѫще**] om. *LbP* — *Proph* καὶ κριτεῖ χηρῶν οὐ προσέχοντες; f. 91ʳ Dan 3.2 *GrP* **и посла навъходоносоръ**] *ZhP* **повелѣ** — *Proph* ἀπέστειλεν;

e) it is not indicated that the variant after *LbP* and/or *ZhP* corresponds to the Greek text. In this case the correct understanding of the Slavonic text requires a citation of the Greek parallel text: f. 6ᵛ Ex 14:27 *GrP* **єгюптѣне же бѣшѫ подъ водоѫ**] *LbP*, *ZhP* **бѣжашѫ** — ἔφυγον; f. 7ᵛ Jos 3:16 *GrP* **какоѣтиарима нисходѧщиїа же**] *LbP* **кариωтиаримаъ**, *ZhP* **кариатиарима** — *Proph* καριαθιαρείμ] καριαθιαρίμ Pt, καριαθιαρεί V_{768}, καριαθηρείμ P_{243}; f. 85ᵛ Ex 14:20 *GrP* **и вниде междоу плъком єгюпетъскомъ їѕлвомъ**], *LbP* **и междоу пльком иѕвомь**, *ZhP* **сн҃овъ иѕлвъмо** (sic) — *Proph* καὶ εἰσῆλθεν ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς τῶν Αἰγυπτίων καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς Ἰσραὴλ.

The indices and tables appended at the end are a particularly valuable component of the scientific apparatus of the edition. They include: 1) the Greek text of the troparia ("Грчки текстови кон тропарите"); 2) a review of the troparia in *GrP* with parallels to the texts in *LbP* and *ZhP* ("Преглед на тропарите во Григоровичевиот паримејник со паралелните места во Лобковскиот и Захариевиот"); 3) a review of the psalm verses in *GrP* ("Преглед на псалтирните стихови во Григоровичевиот паримејник"); 4) other Biblical verses in *GrP*; 5) the distribution and contents of the pericopes in *GrP* in comparison with *LbP* and *ZhP* ("Распоред и содржина на читањата во Григоровичевиот паримејник во споредба со Лобковскиот и Захариевиот паримејник"); 6) a calendar of the fixed feasts according to *LbP* and *ZhP* ("Месецеслов според Лобковскиот и Захриевиот паримејник"); 7) a synoptic table of the Biblical lessons in *GrP*, *LbP* and *ZhP* ("Синоптички преглед на библиските четива во паримејниците Григоровичев, Лобковски и Захариев").

In the cases of variants in the Slavonic sources, the Greek text of the troparia allows one to make comparisons and to establish which of them is correct. For instance in *GrP* ($7^{v\,7}$) **їѵви сѧ въ мирѣ створеи миръ·:· да прсвѧтиши сѣдѧщѫѧ в-ѣ-мѣ**: which corre-

[10] J. Ziegler, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Bd. XVI. 1. *Ezechiel*. Göttingen 1952.

sponds to the Greek Ἐπεφάνης ἐν τῷ κόσμῳ, ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ἵνα φωτίσῃς τοῖς ἐν σκότει καθημένοις, *LbP* and *ZhP* give a freer translation (with figura etymologica): **просвьтѣль сѧ еси вь мирѣ**. It is not clear why in the critical commentary to f. 7^{v} the Greek lexeme is not indicated for this variant reading. The same question may be raised about the critical notes to the troparia of 4^{r21}-4^{v4}, 12^{v18}, 15^{v11-13}, 32^{v18-20}, 45^{r22}-45^{v3}. The quotation of the Greek troparia in their entirety facilitates studying their Slavonic translation and its comparison with the translation of the lections for the particular service.

Incipits of the troparia according to *GrP* and their location in the three codices are given in alphabetical order in the index. The table is distinguished by its clarity and allows for a quick check of the hymnographic material in the composition not only of the manuscript codices of Prophetologia, but also of other liturgical books — the Apostles, Menaia, Triodia, Pentecostaria, Synaxaria.

Some remarks should be made about the meaning of certain selected symbols. The editors use the same minus sign "–" for noting several types of omissions: a) where a text is missing in *LbP* or *ZhP* owing to mechanical loss — e.g. 11^{r7-12} and 11^{r17-20}; b) where a troparion is missing due to the complete absence of hymnographic components for the particular service — e.g. the troparia on folia 38^{r23-26} and 96^{v15-20} of *GrP* are missing in *LbP* and *ZhP*; c) where the text is defective — e.g. in *ZhP* the beginning of the troparion **Гл҃а млтвьникъ твоихъ** is missing (cf. 47^{r10-13} in *GrP*); d) where in particular liturgical position instead of the quoted troparion, another appears, for example instead of **Дн҃е спсению** ... (cf. 103^{v17} in *GrP*) in *LbP* there is a different troparion; e) where the troparion is missing because of the absence of the feast day in some of the codices — e.g., the commemoration of St. George on 23 April does not exist in the calendars of *LbP* and *ZhP* (cf. 103^{v25} in *GrP*). This information is not essential for linguistic studies but it is of major importance for the development of the composition and structure of the codices of the Prophetologion. In principle it can be obtained only indirectly after numerous comparisons of the critical apparatus to the text with the appended tables; but the introduction of different symbols for the cases indicated would have facilitated research considerably.

The data systematized in the index of the Psalter verses are designed for studies of the Psalter and also of the variability of the prokeimena and the verses following them in the offices. The Verses

from the New Testament present in *GrP* are indicated in a separate table.

There is no question about the value of the two tables presenting the distribution and contents of the pericopes in *GrP* compared to *LbP* and *ZhP* and a calendar of the fixed feasts according to *LbP* and *ZhP*. The first sums up the information about the order and contents of the pericopes in *GrP* parallel to those from *LbP* and *Zhp* and grouped by feasts and cycles (Christmas and Epiphany, Lent, the Pentecostal season, fixed feasts and lections for every occasion). The second table expands this information with a review of the readings for the feast days of the fixed cycle found in *LbP* and *ZhP*, most of which were not preserved in *GrP*. In connection with the interests of the medievalists (renewed in the past decades) in the development of the types of service books and in the ecclesiastical year of the Eastern Orthodox Church, the tables offered are an extremely valuable tool for the process of scientific research. They outline the range of lessons in the codices of the early Slavonic Prophetologia. They can also serve as a staring point for studying the variability in the composition of the pericopes for certain feasts.

The synthesised information about the structure of the three codices sheds light on the formation of this liturgical book in Slavonic practice and at the same time provides orientation to the peculiarities of this type of Byzantine Prophetologion to which the sources under review lead. Two tables provide important data about the variability of the fixed feasts and in their lessons. Though the calendar according to *LbP* and *ZhP* is not directly related to this publication, the inclusion of this table is very useful in view of the fragmentary character of the calendar in *GrP*. Our only criticism of these well-organized and executed supplements concerns, again, the polysemy of the logograms used: the mechanical losses of both parts of the text of the pericope (e.g. on folia 96^{v} only the initial two verses of the reading Gen. 14:14-20 for the Sunday of the Nicean Fathers are preserved) and of a lection marked only with incipits are noted by an asterisk. The introduction mentions that in an erroneous attribution in *GrP* of a particular reading in the table, the sign "извичник" is added after its correct signature. However, we failed to discover any such sign (cf. 66^{v20}, 76^{v17}, 81^{r8}, 81^{v6}, 102^{r19}, 103^{r28}). An inaccuracy was noticed also in the table for the fixed feasts in *LbP* and *ZhP* : the incipit of the third reading in *ZhP* on 6 September is wrongly identified as Ez 37:1 instead of Ez 1:3, to which a reference to the pericope for Holy Mon-

day also testifies. The confusion most probably is due to the introduction of the paremia or Old Testament lections in this manuscript with only the incipit from the middle of Ez 1:3 **и бⷭ҇ъı тꙋ на мнѣ рѫка гн҇ıа·:·**, which is identical to the incipit of Ez 37:1.

The synoptic table of the Biblical readings in *GrP*, *LbP* and *ZhP* not only facilitates the use of the publication but is also particularly useful for studies of the Old Testament text, since it allows a quick and accurate check of the range of the lessons of a given book and their position in the three manuscripts.

The work of Z. Ribarova and Z. Hauptova "Григоровичев паримејник. Текст со критички апарат" takes its place among the most important achievements of Paleoslavistics during the past decade. Because of the correctly rendered text of the manuscript and the rich scientific-critical and reference commentary, it not only ensures an accessible and reliable source for research into may aspects, but also outlines problems which have not yet begun to be elucidated. As a result of the publication of this extremely valuable manuscript, certain controversial questions concerning its origin, its place among the Slavonic codices of the Prophetologion, and its relation to the Byzantine tradition will no doubt be studied anew and probably solved. It will also stimulate research in the sphere of Biblical studies and the history of liturgy. Future scholarly research will prove the importance of this edition.

Bulgarian Academy of Sciences
Cyrillo-Methodian Research Center
ul. "Moskovska" 13, p.k. 432
1000 Sofia, Bulgaria

Lora Taseva
Maria Yovcheva

Aethiopica

Bairu Tafla, *Ethiopians Records of the Menilek Era*. Selected Documents from the Nachlass of Alfred Ilg 1884-1900 (= Aethiopische Forschungen 54) Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2000, pp. 563.

Alfred Ilg (1854-1916) tecnico svizzero che arriva in Etiopia nel 1879, si occupa di miniere, di pompe e condotte idriche, di ferrovia, di costruzioni edili, di motori e di armi da fuoco. Impara la lingua amarica e, divenuto fiduciario della corte corrisponde con i negus Takla Haymanot, Menilek, sua moglie la regina Taytu, con Menilek II, con ras Makonnen e altri notabili. In tal modo i 312 documenti epistolari, redatti dallo stesso Ilg, indirizzati a lui, oppure da lui conservati perché interessanti il suo contesto, sono qui riprodotti fotostaticamente nella lingua amarica originale, quindi tradotti in inglese e commentati attraverso note esegetiche. I documenti sono disposti secondo la cronologia: del negus Takla Haymanot, del negus Menilek, di sua moglie Taytu, di Menilek II, del principe Bismarck, del conte russo Nicolai Leontiev, di Cesare Nerazzini ufficiale italiano che tratta con il negus per la liberazione dei prigionieri italiani dopo la disfatta di Adua, di Antonio Rudinì, premier italiano succeduto al dimissionario Francesco Crispi, di Ercole Pozzi, di Robert Cecil Salisbury, di William Cunningham, di C. W. Lane, di E. Comboul. Oltre i mittenti e i destinatari delle missive, figurano nell'utile indice analitico alla fine del volume anche i personaggi menzionati nei documenti epistolari, per esempio il famoso poeta Arthur Rimbaud divenuto in Africa e in Oriente agente di commercio.

Il primo documento risale al 3 marzo 1884 e l'ultimo è datato al 26 dicembre 1900. L'epistolario copre dunque la guerra italo-abissina, compresa la sconfitta italiana di Adua del 1896, dove le truppe di Umberto I lasciano sul campo 7000 caduti, mentre 2000 superstiti, tra ufficiali e soldati, sono fatti prigionieri. Ma l'epistolario comprende anche altre vicende, più o meno note, del colonialismo di quell'epoca, quando le varie potenze rivaleggiano tra loro, contendendosi il dominio o il protettorato di questo o di quel territorio dell'Africa. Il protagonista è tanto più meritevole in quanto conserva tale corrispondenza. Appena un anno dopo il suo arrivo in Etiopia, Ilg è inviato nel 1880 dal governo nel Goggiām a trattare con l'italiano Antonio Cecchi. Ilg sposa un'etiopica. L'introduzione cita una monografia su di lui uscita due anni appena dopo la sua morte: Conrad Keller, *Alfred Ilg. Sein Leben und Wirken als Schweizerischer Kulturbote in Abessinien*, Frauenfeld-Leipzig 1918.

Bairu Tafla (non veggente) che già conosciamo per aver recensito altro suo lavoro di etiopistica (OCP 1979: 427-428), fa registrare tali lettere e le

traduce in inglese. Su Adua c'è la lettera di Menilek II a Ilg del 31 marzo 1896 che annuncia trionfante la disfatta degli italiani (pp. 457-458). Le lettere di Ilg del 12 febbraio 1896 (pp. 455-456) e la lettera di Menilek II a Ilg, del 21 febbraio 1896 (pp. 456-457) provano, attraverso i contatti con il conte russo Nicolai Leontiev e con il francese M. Léon Chefneux, che l'Etiopia conta sull'aiuto della Russia e della Francia contro l'Italia. Un compendio dell'impresa bellica etiopica si trova nel rapporto spedito dal segretario imperiale Yosef Neguse, il 31 marzo 1896, a Ilg e a Léon Chefneuf (pp. 458-464). Quindi, se non troviamo allusione all'invio da parte del papa Leone XIII del prelato copto-cattolico Cirillo Macario, futuro patriarca, a chiedere per motivi umanitari la liberazione dei prigionieri italiani, (cfr Yaqub Shehata Said, *Cirillo Macario patriarca dei copti cattolici*, tesi dottorale difesa alla Facoltà di Storia Eccl. dell'Univ. Gregoriana il 5 nov. 2001) ciò non comporta un fallimento di quella missione diplomatica per inettitudine del prelato egiziano, come Jean-François-Joseph Charon (alias Cyril Korolevskij) e Maurice Pernot pretendono. La missione papale fallisce per la cattura da parte degli italiani di nave battente bandiera olandese carica di armi francesi per l'Etiopia. Infatti la lettera a Ilg del 17 settembre 1896 allude all'"affare delle armi" (p. 473). Il negus, che aveva promesso all'inviato del papa la liberazione dei prigionieri, fa marcia indietro, finché il governo italiano non stipuli un trattato di pace. Solo allora riesce la missione di Cesare Nerazzini, qui documentata, che ottiene la restituzione all'Italia dei prigionieri catturati ad Adua (p. 475).

Si tratta dunque di ricco repertorio documentario sulla storia di Etiopia e di riflesso sulla storia coloniale, nella seconda metà del secolo XIX. Perciò questo volume figura egregiamente nelle Aethiopische Forschungen di Harrassowitz.

V. Poggi, S.J.

Mario Di Salvo, *Churches of Ethiopia. The Monastery of Nārgā Śēllāsē*, with texts by Stanislaw Chojnacki, Osvaldo Raineri, Skira Milano 1999, pp. 224 + photos.

La splendida veste tipografica del volume dà piena giustizia ad un mondo culturale, distante sì, ma così pregno e testimone della terra che lo ha prodotto: l'Etiopia, terra ove la cristianità ha prodotto una tavolozza di colori degna delle sua sfaccettata e policroma geografia. Era desiderio della Fondazione C. L. Montandon offrire un appropriato strumento nell'avvicinarsi a questo mondo lontano, e quest'opera (essa ha anche una edizione italiana) con il lungo saggio di M. Di Salvo sulla chiesa, introdotto dalla dotta introduzione di S. Chojnacki e chiuso dall'edizione della storia di Nārgā ad opera di O. Raineri, ha certamente realizzato questo desiderio. Il libro non è indirizzato esclusivamente ai periti d'arte o d'architettura; certo anche ad essi, ma il volenteroso lettore trova nell'economia degli scritti raccolti una ade-

guata introduzione tale che quanto risultava inizialmente distante diventa affascinante e vicino. Le pagine di S. Ch., infatti, aprono l'orizzonte storico-geografico (a riguardo molto sarà detto dallo stesso Di Salvo) e quello artistico. Cosa, dunque, è particolarmente proprio, peculiare dell'arte etiopica? Anzitutto il senso della appartenenza a questa terra, radice che preserva l'identità nell'evoluzione storica di un popolo (una nota che si presentò in OCP a proposito delle miniature analizzate da E. Balicka-Witakowska); poi il ruolo continuato della Chiesa Ortodossa Etiopica, che ha saputo coniugare i dettami teologici orientali con il nazionale senso del trascendente; il terzo, infine, il peso della terra, africana, ma costituzionalmente diversa dalle altre culture viventi in quel continente. La chiesa monastica di Nārgā Śĕllāsē, della metà del XVIII sec., è una delle più belle creazioni dello spirito cristiano in terra etiopica, e la sua committenza reale giustifica l'alta qualità della sua architettura (inclusi anche gli altri annessi abitativi), ma soprattutto delucida l'ottima fattura dei suoi dipinti. La figura che si stampa nell'epopea della costruzione di questo edificio è Mentewwa (Wallata Giyorgis), compagna dell'imperatore Bakāffā, anch'essa resa *monimentum* sulla muratura della chiesa. Non solo nei modelli pittorici, ma anche nella procedura fondazionale, questo caso etiopico segue Bisanzio, e la lettura della storia di Nārgā, nell'ottima edizione di O. Raineri, testimonia questo legame ("we are writing the story of the devotion of our king Iyāsu, and of our queen Walatta Giyorgis, since their devotion brought us great joy [termine non di retorica agiografica, ma reale visto l'effetto gioioso della policromia], because there has not been another king like Iyāsu, except Constantine, and no queen like Walatta Giyorgis, except Helen [anche qui calza un paragone ricordando Costanzo Cloro]", p. 211). La tipologia iconografica e soprattutto i programmi decorativi, inoltre, trovano nelle pagine di Raineri (The narrative cycle, pp. 193-208) un ottimo retroterra letterario tratto da brani biblici e dalla letteratura ecclesiastica della Chiesa d'Etiopia. La maestranza pittorica al lavoro (scuola di Qwarā) ha di seguito la tradizione del "second Gondar style", ma a ragione S. Ch. intravede tre peculiarità: il tono dei colori è chiaro e intenso a volte; i visi, pur se di adulti, tendono al giovanile e all'ovale; infine, la gioiosa presenza decorativa, soprattutto negli ornati dei tessuti (si veda la presenza di broccati cinesi e persiani nella dote imperiale per la chiesa, pp. 212-3), che esprime un effetto simile all'europeo Rococò (anche Di Salvo, p. 151). M. Di Salvo presenta nei primi due capitoli (Storia e Geografia etiopica, da Aksum al lago di Tana [1860 s.l.m.]; tipologia ecclesiastica, dalla basilica alla pianta centrale) una lettura completa del fenomeno monastico e del monumento, ponendo questi due elementi in un contesto più ampio e vitale per una più realistica loro lettura. Il lago Tana, luogo scelto da Mentewwab (p. 212, e l'angelo che sceglie l'isola nel lago ripropone una tipologia bizantina) diventa luogo spirituale, ove partecipando alla geografia della terra concede all'isola scelta d'essere il luogo del trascendente. La lunga digressione critica che segue (tipologia, struttura e stile del monastero, pp. 97-131) è ricca nella valutazione planimetrica da una forma poligonale a

quella centrale, quest'ultima divenuta poi classica. La tensione dell'A. è sempre volta a cercare il senso di una variazione legata alla cultura materiale del paese e del villaggio. L'*hortus conclusus* dell'encenia sacra è il modello terrestre d'una forma celeste, e questa relazione è rimasta significante pur nell'evoluzione delle planimetrie. Il capitolo, infatti, su questa idea di fondo, offre un dettagliato materiale comparativo e analitico relativo non solo all'edificio in esame, ma anche a casi paralleli dell'architettura etiopica. L'esegesi del ciclo pittorico (pp. 139-191) si avvale di una eccezionale riproduzione fotografica. Le quattro facciate del *maqdas* (il "raccolto" quadrato, l'area liturgica racchiusa dal cerchio) sono largamente dispiegate nelle loro logiche storico-teologiche racchiuse dai pannelli. Inutile aggiungere inchiostro a quanto l'A. con competenza dice sulla qualità, sulla "bottega", sullo stile di questi pannelli che hanno la stravagante qualità di miscelare l'umanità (la terra, i suoi colori, i visi) in una tessitura celeste. Vorrei brevemente rinsaldare la presenza dello spirito bizantino richiamando l'idea dell'angelo come "keeper of the doors" (p. 148). Immagine antica (Orig. *In Luc. Hom.* XXIII, 8; Basilio, *Ep.* 238; Greg. Di Maz., *Orat.* 42, 9) che viene colorata di nostalgia da Palladio (*Dial. sur la vie di Jean Chrysostome, SC* 341, X, 36-37) nell'estremo saluto che il Patriarca sente di dover indirizzare all'angelo (δεῦτε, προσευξάμενοι συνταξώμεθα τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας).

V. Ruggieri, S.J.

Anthropologica

L. Borriello et Alii (a c. di), *La donna: Memoria e attualità*, Vol. I, *Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio e M. Tiraboschi. Introduzione del Comitato di Redazione. Presentazione di Piersandro Vanzan. Prefazione al I Volume di Enrica Rosanna. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 175.

Questo è il primo di sei volumi sulla donna, cioè su un tema al contempo vasto e affascinante. Perciò non intende formulare nuove interpretazioni o nuove ipotesi di lavoro (p. 5). Privilegia l'ambito religioso in cui si colgono meglio i cambiamenti della tarda modernità. Tre volumi sono dedicati all'esperienza femminile nell'area cristiana, il quarto all'esperienza nelle grandi religioni, il quinto alle iniziative degli organismi internazionali degli ultimi decenni a proposito della donna e il sesto ad una breve sintesi orientativa sul tema "Donna e teologia", più che altro, un lessico delle voci più significative dei primi cinque volumi (p. 5). In ogni caso, date le molte domande sollevate dalla questione femminile occorre rivisitare a fondo antropologia e teologia per evitare di procedere a tentoni (p. 7). Si tratta quindi di riflessione umana sulla parola di Dio, senza esaltare o deprimere il maschile o il femminile; riflessione inclusiva, o della reciprocità a uguaglianza differen-

ziata (p. 8). Sarebbe "diabolico" dividere — *dia-ballein* in greco vuol dire separare — ciò che Dio ha unito (p. 8)! A parecchie riprese saranno toccati aspetti orientali (vedi p. 49).

Nei loro contributi le tre Autrici del primo volume rispondono alle due richieste avanzate da Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (a) di studiare i fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile e (b) di sensibilizzare all'impegno della donna nell'evangelizzazione (p. 11). Dà il tono l'espressione "corpo della donna", intesa come luogo teologico (p. 16).

Angela Ales Bello, nel saggio, "La donna nell'antropologia cristiana" (pp. 21-62), confronta coraggiosamente alcuni problemi fondamentali, anche se, quando a p. 21 si lagna che di solito l'analisi della posizione della donna passa attraverso l'analisi della parola "uomo", non sfrutta il termine "antropologia", che non contiene un riferimento al maschile, perché *anthropos* non è *aner* e vuol dire essere umano! In vista di ciò che asserisce S. de Beauvoir: "non si nasce donna, lo si diventa" (p. 29), l'autrice lascia le donne parlare di se stesse (p. 30). G. von Le Fort, convertita dal protestantesimo al cattolicesimo, sostenne che le affermazioni più forti a proposito delle donne sono quelle del dogma cattolico (pp. 30-31). Nonostante s. Agostino e s. Tommaso siano fortemente criticati da molte femministe per la loro giustificazione teorica della subordinazione della donna, in effetti, i Padri e s. Tommaso aprono la strada ad un'ulteriore riflessione sulla reciprocità (pp. 51-52). Letty Russell, mentre apprezza l'antropologia dei Padri, li critica per una sorta di determinismo biologico dal quale bisogna liberarsi (p. 55).

Sullo sfondo della ripetuta critica di inadeguato apprezzamento del corpo, come intoppo principale per una valutazione più realistica della donna, è da capire il secondo contributo, "Verso una teologia del corpo della donna" (pp. 63-114) di Maria Teresa Porcile Santiso. Ciò che tutte le donne del mondo hanno in comune è il loro corpo, che fa l'identità prima dell'essere femminile (p. 97-98). Anzitutto il corpo ri-vela e vela il mistero della persona (p. 70). Un Dio al di là di ogni corporeità si riflette in un'immagine di corporeità differenziata (p. 79). Alla base della tradizione biblica c'è una visione unitaria dell'essere umano, in cui il cuore, come l'apice della persona umana, è integrazione psicodinamica dell'io, con tutte le sue forze coscienti, subcoscienti, incoscienti e supracoscienti (p. 90). Nella storia della Chiesa la Sophia è presentata come sorpresa femminile (p. 111).

Maria Luisa di Pietro affronta il tema "Bioetica e donna" (pp. 115-172). L'impronta personalistica raccomanda subito l'intrapresa. Ma, dopo tante correzioni a cui è stata sottoposta può sorprendere di trovare la definizione di persona data da Boezio tale quale (p. 126); invece l'etica ortodossa (P. Evdokimov, V. Guroian, J. Meyendorff, etc.) è trascurata. Passano in rassegna molte proposte attuali, come quella di Simone di Beauvoir, il cui invito di cambiare il ruolo della donna fa pensare che la donna sia più donna quanto meno è legata alla maternità (p. 137).

Alla fine, l'indice (pp. 173-175). Un'opera lodevole, nel suo insieme e nei vari contributi, anche se gli aspetti orientali andrebbero meglio integrati in questo primo volume, piuttosto che destinarli a contributi particolari in volumi ulteriori.

E. G. Farrugia, S.J.

Arabica

Mirella Cassarino (a c. di), Usāma ibn al-Munqiḏ, *Le lezioni della vita. Un principe siriano e le Crociate* (= Letteratura Araba) Edizioni Ariele, Milano 2001, pp. XXVI + 223.

Alcuni anni fa, constatando che la versione dall'arabo di quest'opera, pure esistendo in francese, in inglese e in tedesco, mancava in italiano, ne proponevo senza successo l'iniziativa a un editore nostrano. Dopo quel tentativo inefficace, sono tanto più contento che siffatta lacuna venga finalmente colmata con una buona versione italiana, opportunamente introdotta e commentata dalla curatrice, nonché presentata dal direttore della collana.

Usāma ibn Munqiḏ (1095-1188) scrive il *Kitāb al-i'tibār*, libro degli ammaestramenti con gli esempi, scoperto da Hartwig Derenbourg in un manoscritto arabo dell'Escuriale, nel genere letterario autobiografico non troppo frequente in arabo, ma già collaudato qualche decennio prima dalle "Confessioni" di Ghazālī, *Kitāb al-munqiḏ min al-ḍalāl*, libro della salvezza dall'errore. Qui si tratta della maturazione esistenziale di un musulmano colto e simpatico, principe guerriero, poeta e prosatore. Può dirsi emblematico della sua religione, della sua epoca e della sua cultura, in un felice confronto con il medioevo occidentale con il quale viene a contatto in ragione delle Crociate. La sua è un'epoca ricca di grandi personaggi: l'atabeg Zangi, Saladino, Nuraddino, Malik Shah, Goffredo di Buglione, Tancredi di Altavilla. Tutti recitano la loro parte in una scenografia dove la letteratura cavalleresca, gli scacchi, le cacce la falconeria, i purosangue e i cammelli, si accordano con le cotte di maglia, le balestre, le lance, le spade, i mangani, la medicina araba e una chirurgia che fa prodigi anche estetici, ricucendo corpi e volti dilaniati da stoccate. C'è pure la cattura a scopo di riscatto, di cui lo stesso protagonista è vittima rientrando dal pellegrinaggio alla Mecca. La narrazione è vivace, piena di brio, di ironia e di paradossi. Un curdo assalito da un leone (ce ne erano allora in quelle regioni) ha la presenza di spirito di tenerlo a bada con il piede. Il leone ne addenta la calzatura e nel frattempo i compagni riescono ad uccidere la belva e a salvare il malcapitato da peggiori danni (p. 75). Usāma carica le tinte per fare colpo. Una sentinella dallo sguardo acutissimo annuncia nel deserto l'arrivo di una grande carovana, quando gli altri non riescono ancora a intravvedere alcunché all'orizzonte. La sentinella insiste: in testa precedono due cavalli pomellati. Difatti, dopo lungo tempo ecco apparire i due pomellati e, al seguito, la carovana (p. 109). E benché la

penna di Usāma sia scanzonata, tuttavia non manca di spunti utili alla storia e alla riflessione. Si è accorto il nostro della differenza tra "Franchi" appena arrivati e "poulains" cioè occidentali nati in Oriente, benché non basti la lunghezza del soggiorno a garantire l'inculturazione, comunque rara. "Tra i Franchi ve ne sono alcuni che si sono già ambientati e hanno stretto rapporti con i Musulmani. Costoro sono più corretti dei nuovi arrivati anche se costituiscono l'eccezione, non la regola" (p. 120). Ma lasciamo che Usāma stesso tragga il succo dalla sua autobiografia: "V'è infatti nella mia stessa esistenza la più evidente lezione di vita. Quante situazioni spaventose ho affrontato, a quanti pericoli e rischi mi sono esposto: ho combattuto contro cavalieri e ucciso leoni. Quanti colpi di spade e di lance ho ricevuto, quante ferite mi sono state inferte da frecce e da pietre lanciate da balestre. Ma sono stato posto dal destino nella più sicura delle fortezze: eccomi infatti giunto all'età di novant'anni compiuti. Ho considerato la salute e l'esistenza proprio come il Profeta che diceva 'In fatto di malattie la salute mi basta'. Essere sopravvissuto a tutti quegli orrori è stato più arduo che combattere e uccidere. Aver rischiato la vita in testa all'esercito è stato più facile che pagare il prezzo dell'esistenza [...] Sia lode a Dio il Signore dei Mondi!" (pp. 141 e 143).

Apprezzo l'iniziativa editoriale e la traduzione. Noto una svista. "A un tiro di schioppo" detto dai briganti a p. 132, in uno scritto redatto nel Vicino Oriente verso la fine del secolo XII, è anacronisto rispetto all'uso delle armi da fuoco in quel tempo e in quel luogo.

V. Poggi, S.J.

Antonella Ghersetti (a c. di), Ibn Buṭlān, *Trattato generale sull'acquisto e l'esame degli schiavi*, Abramo Editore, Catanzaro 2001, pp. 114.

Ibn Buṭlān è un medico cristiano bagdadino del secolo undecimo, morto verso il 1068, menzionato nelle storie della letteratura araba musulmana, della medicina araba e della letteratura arabo-cristiana. Anche il suo maestro, il dotto medico, nonché autore di un famoso trattato di diritto canonico, Ibn al-Ṭayyib, era cristiano, anzi sacerdote. A Ibn Buṭlān ricorre il patriarca ecumenico di Costantinopoli in occasione della controversia con Roma del 1054, per chiedergli cosa pensi la sua Chiesa del mistero eucaristico. Come scrittore di medicina Ibn Buṭlān è famoso, soprattutto per l'opera tradotta in latino sotto il titolo di *Taquinum* (o Tacuini) *sanitatis*. Ha viaggiato attraverso il Medio Oriente recandosi in Egitto e ha polemizzato con il collega egiziano Ibn Riḍwān. La traduttrice traccia nell'Introduzione la figura dell'autore del trattatello. Quanto alla sua grande capacità diagnostica cita il caso di un minatore affetto da silicosi e da conseguenti difficoltà fonatorie, cui Ibn Buṭlān prescrive un'abbondante libagione di aceto, facendogli espettorare gran quantità di polvere minerale depositatasi nell'apparato respiratorio, rendendogli in tal modo la parola. Ricorda pure che Ibn Buṭlān è contemporaneo del bisnonno di Usāma Ibn Munqiḏ il cavaliere musulmano

prigioniero dei crociati che scrive le sue memorie. La Gherzetti segnala la prima versione italiana di quelle memorie di Usama (cfr OCP 2001: 460-461). Cita pure un trattato di fisiognomica attribuito ad Aristotele, tradotto in arabo da Hunayn Ibn Isḥāq, da lei edito in arabo e tradotto in italiano (cfr OCP 2000: 197-198). Infatti Ibn Buṭlān fa appello alla fisiognomica nell'acquisto di schiavi. Ha descritto in quest'operetta i più comuni errori di chi compera schiave e schiavi, ignorando i segni di inettitudine al lavoro o di malattie dalle quali gli schiavi in vendita possano essere afflitti, sia per smascherare i tranelli dei mercanti che usano ogni sotterfugio pur di vendere a caro prezzo. Le prime righe sono emblematiche del contenuto dello scritto. "Trattato grazie al quale chi lo desiderasse riesce a distinguere le membra sane da quelle affette da qualche malanno; quali razze forniscano schiavi obbedienti e devoti e quali invece schiavi fieri e impulsivi; quali invece siano adatti solo alla fatica e al bastone".

Ed ecco i vari punti trattati: 1) Consigli circa vendita e acquisto; 2) esame dello schiavo; 3) come prevederne il carattere in base alla fisiognomica; 4) caratteri tipici di ogni etnia in ordine alla scelta; 5) espedienti più comuni dei mercanti per ingannare gli acquirenti.

Dalla lucidità e dalla concretezza con cui il medico affonta l'argomento si comprende come la schiavitù sia fenomeno "normale" per la società musulmana del tempo, sia pure con il privilegio di religione, nel senso che non ammette schiavi musulmani. Di conseguenza, uno schiavo non musulmano è automaticamente affrancato, se abbraccia l'Islam.

La traduttrice, produce sulla base dell'edizione curata da 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut 1991, una versione chiara e leggibile, sia pure, un po' libera. Per esempio, il titolo sarebbe esattamente "Trattato generale sulle arti efficaci per l'acquisto delle schiave e l'esame degli schiavi".

V. Poggi, S.J.

Byzantinica

C. Capizzi, *La Civiltà bizantina* (EDO = Un'enciclopedia d'orientamento, 113), Jaka Book, Milano 2001, pp. 150.

"Ogni volume di EDO — è detto nel risvolto di copertina — costituisce la presentazione di un campo scientifico o espressivo. Abbiamo chiesto ad ogni Autore di fare il punto sulla sua specialità e di essere personale, come stesse introducendo un suo corso". È infatti l'impressione che ho avuta leggendo d'un fiato queste 150 pagine, scritte da uno che con la civiltà bizantina ha grande familiarità. Fin dalla premessa le parole sono misurate e limpide. "La civiltà bizantina è oggetto delle scienze umanistiche che studiano quella parte dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa che gravitò su Costantinopoli, il cui vecchio nome Bisanzio contribuì alla nascita della denominazione moderna di impero bizantino, posteriore dunque all'impero stesso ed estranea ai bi-

zantini che si autodefinirono romani o romei" (p. 7). La "bizantinistica" — precisa il secondo capitolo — è scienza di un ramo della civiltà cristiana, che prende coscienza di sé con il Rinascimento. Il terzo capitolo formula dapprima una sintesi storica dell'impero bizantino, dalla protostoria costantiniana, ai concili di Efeso e Calcedonia, all'avvento dell'Islam, alla sconfitta di Eraclio allo Yarmuk, all'epoca foziana, alle scomuniche del 1054, al disastro di Manzikert nel 1071, fino al sacco di Costantinopoli da parte dei Crociati nel 1204 e a Mehmet II che conquista Costantinopoli nel 1453. Dopo i fatti, le idee: Bisanzio e i suoi vicini; la sua economia; le sue concezioni e la valutazione storica globale del fenomeno bizantino. Il concetto di impero e di imperatore, del *basileus*, "icona terrestre del Verbo divino", in particolare rapporto con la Chiesa. Fenomeni comuni ad altre civiltà cristiane, come la società, la Chiesa, il patriarcato, il monachesimo, la stessa arte hanno a Bisanzio una connotazione peculiare.

A convincere il Lettore dell'importanza della civiltà bizantina nella storia dell'umanità, l'A. ricostruisce con pochi tocchi e grande competenza la mappa geografica dei centri mondiali che la studiano, elencandoli in ordine alfabetico in base alle nazioni che li ospitano: dalla Francia, alla Germania, all'Austria, al Belgio, alla Bulgaria, all'ex-Cecoslovacchia, alla Grecia, all'Inghilterra, all'Italia, comprendendovi anche il Vaticano, alla Russia, ad altri paesi europei, a Stati Uniti e Canada, nonché ad altri paesi extraeuropei.

Le venti pagine di note (pp. 121-141) e l'intelligente selezione bibliografica (pp. 143-149) arricchiscono questo capolavoro di chiara e onesta informazione enciclopedica.

V. Poggi, S.J.

Jan Willem Drijvers - John W. Watt (eds), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, (= Religions in the Graeco-Roman World 137), Brill, Leiden - Boston - Köln 1999, pp. xiii + 227.

Il libro presenta 10 saggi, frutto di un seminario di lavoro tenutosi a Cardiff nel maggio 1998. Il tema che accomuna la diversità storica, geografica e culturale dei contributi è l'acquisizione d'una caratteristica fondamentale del mondo antico cristiano: l'autorità spirituale. Questa peculiarità è desunta dall'analisi su testi relativi a personaggi ecclesiastici, testi di natura diversa ma che intenzionalmente elevano ad una sfera autoritativa il personaggio "celebrato". La tecnica letteraria, la elaborata e sottile distorsione storica, enfaticamente desunta dal testo, non solo creano un'immagine oggettiva di "autorità" (il santo celebrato), ma sostanzia e fonda l'ideologia dello scrivente. Molte, ed alcune estremamente avvincenti, sono le analisi proposte in quest'opera, e su temi e personaggi divenuti "pilastri" di santità (il tema del santo = holy man) e autorità; ponderare questo materiale, nel corso della lettura dei saggi, offre al lettore un'abbondante quantità di do-

mande circa la storia della chiesa e dell'impero cristiano — ancora giovane al tempo — ancora non del tutto esplicitate ed affrontate.

La questione non certo retorica che E. A. Clark ripropone, e in modo convincente ("Rewriting early Christian History: Augustin's representation of Monica", 3-23), è la trasfigurazione letteraria, in stile filosofico, di Monica per mano di suo figlio Agostino. Vari momenti della presenza di Monica nell'opera di Agostino sono ripresi e dalla nitida e critica lettura fattane emerge una figura di Monica che ben poco o quasi nulla s'addice al reale-storico, quanto piuttosto ad una ricreazione testuale tesa intenzionalmente ad altri scopo. Segue il saggio di A. H. B. Logan, "Magi and Visionaries in Gnosticism", 27-44 atto ad evidenziare la dinamica relativa all'emergere di personalità autoritative all'interno del mondo gnostico e montanista. Un caso strano ed interessante per le implicazioni relative ad una già riconosciuta autorità istituzionale, ora alle prese con un'eccentrica (sarebbe "heretical") personalità femminile (vera o creata?), è affrontato da Ch. Trevett, "Spiritual authority and the 'heretical' woman: Firmilian's word to the Church in Carthage", 45-62: si ha forse il caso di un adepto di quelli chiamati Cataphrygians", intenti ad usare le nuove profezie, vale a dire di montanisti. Due aneddoti riferiti rispettivamente ad Origene e a Luciano di Antiochia portano l'accento sulla concezione del corpo nella tarda antichità: R. Williams, "Troubled breasts: the holy body in hagiography", 63-78. Due mondi, e si potrebbe ben pensare a due differenti mistagogie, sono rappresentati: il corpo del giovane Origene conteneva in sé, nella percezione avuta dal padre Leonida, uno spirito divino, mentre era il corpo di Luciano un altare circondato dai suoi discepoli, atto a sostenere il rito del sacrificio eucaristico.

La posizione subalterna di Gerusalemme rispetto a quella istituzionalmente riconosciuta di Cesarea era ritenuta umiliante da Cirillo il cui episcopato nella città santa, benché interrotto da vari esili, arrecò tuttavia al suo seggio un'autorità ed onore del tutto nuove. J. W. Drijvers, "Promoting Jerusalem: Cyril and the true Cross", 79-95 descrive gli eventi, sottolinea la grande capacità propagandistica di Cirillo nello sfruttare il simbolo della Croce contro Cesarea e il suo vescovo ariano Acacio (cf a riguardo, St. Heid, *Römische Quartalschrift* 96, 2001, 37 ss.). Un nuovo genere di agiografia nasce dalla mente e dalla mano di Gregorio di Nissa: la Vita di Gregorio il Taumaturgo (quest'ultima specificazione è l'indizio discriminante del genere testuale): il testo è scritto per risolvere una disputa dottrinale nella regione pontica del IV sec. fra Basilio e Atarbio di Neocesarea. Questa trama storico-teologica è analizzata da St. Mitchell, "The Life and the *Lives* of Gregory Thaumaturgus", 99-138. La Vita di Gregorio Taumaturgo — uomo di grande elevatura e autorità già al tempo quand'era vescovo di Neocesarea Pontica fra il 240-270 — risulta in gran parte fittizia, pur se il suo autore è il Nisseno. L'aggiunta considerevole di "taumaturgo" avutasi grazie a Rufino, al lavoro sul testo greco di Gregorio (che già aveva i semi di *thaumata*) è intenzionalmente annessa per offrire al pubblico "latino" non tanto le delizie retoriche dello stile del Nisseno, quanto le meraviglie e piccole storie (aumentando

considerevolmente il numero di quest'ultime) che meglio servivano a creare una personalità spirituale ed autoritativa. Il lavoro soprattutto storico intrapreso da Mitchell giustifica pienamente l'assegnazione a Gregorio di Nissa di un nuovo genere letterario (l'agiografia, appunto) che diverrà paradigma nei secoli seguenti. L'ascesa, in questo caso da intendersi sia come battaglia spirituale che come compromesso ricercato, all'ambito seggio episcopale di Edessa da parte di Rabbula nella prima metà del V sec., forma l'ossatura del contributo di Han J. W. Drijvers, "Rabbula, bishop of Edessa: spiritual authority and secular power", 139-154. Il saggio segue pari passo, con brevi commentari, la vita del vescovo scritta per dipingere questo personaggio volto alla cura della sua città, attento a non dimenticarsi del legame col potere imperiale. Il contributo di J. W. Watt, "A portrait of John bar Aphtonia, founder of the monastery of Qenneshre", 155-169 ha ben altro respiro. La retorica greca, messa in atto dall'agiografo nel comporre il ritratto di Giovanni bar Aphtonia, serve a sostanziare con un mezzo così forbito un ideale cristiano. Vero che la cultura era cambiata, ma il ricorso al genere retorico non è servito solo per fini propagandistici, ma attesta anche una buona persistenza della cultura greca in ambito siriaco, presso le rive dell'Eufrate (cf C. Mango, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, ed. G. Cavallo – G. De Gregorio – M. Maniaci, *Atti di Erice 1988*, 149-160).

Ad una geografia più orientale si riferisce l'apporto di G. J. Reinik, "Babai the Great's *Life of George* and the propagation of doctrine in the late Sasanian Empire", 171-193. La vita di Mihr-Mah-Gushnap-Georgio, classico tipo di agiografia (non si tratta né di biografia, né storiografia, come dice Reinik), fu scritta da Babai fra il 621 (morte del santo) e 628 (morte di Babai) per dipingere intenzionalmente un personaggio il cui martirio era previsto già molto prima che il fato sentenziasse. Nella vena scrittoria di Babai, tuttavia, e qui l'analisi dell'A. è molto interessante, Giorgio in effetti incarna la cristologia della chiesa nestoriana, vale a dire, quella di cui Babai era zelante proclamatore. Il martirio, dipinto agiograficamente per lettori accostumati a voler sentire quanto era loro dovuto, fu, in vero, causato dall'ingegnoso e micidiale reazione politica del sinodo episcopale avutosi presso Chresoe II, nel 612. Il contributo di P. Hatlie, "Spiritual authority and monasticism in Constantinople during the Dark Age (650-800)", 195-222, riporta il tema nella capitale, ma in un periodo denso di dubbi e incertezze. Riprendere il discorso di P. Brown sul "santo" nel milieu costantinopolitano di quest'epoca (anche testualmente difficile da decifrare) è quanto l'A. si prefigge di fare. Credo che egli sia nel giusto nel ritenere irrilevante che il "santo" nella capitale dell'VIII sec. possa essere stato iconodulo o iconoclasta. L'analisi è attraente, ferrata sulle motivazioni di questa lettura (pp. 208 ss; su questo e temi contigui, cf. V. Ruggieri, *Religious Architecture*, Roma 1991), ed ovviamente l'antica incarnazione di "santo" non appare semplicemente perché il contesto storico e religioso (non si menziona la nascita delle mistagogie bizantine che colora diversamente la santità) non richiede il senno antico. L'autorità spirituale non era, credo, del tutto assente, anzi; nella seconda metà sorgeva

una nuova stella "ideologica" e spirituale, benché costantinopolitano, non nella capitale, ma in Bitinia. Mi riferisco a Platone e alla sua famiglia. Un'altra santità, d'altro stampo, ma richiesta dal tempo, era quella patriarcale: Tarasio, dal cui monastero escono Michele di Sinnada e Teofilatto di Nicomedia (senza dimenticare che Platone era stato chiesto al seggio di Nicomedia: PG 99, 821C; Teofane e Vita di Irene richiamano, inoltre, la politica imperiale di assumere monaci per le sedi episcopali). Un contributo, quest'ultimo, di grande respiro, il cui merito più consistente risiede nella domanda sul senso del "santo" (e santità) in un'epoca oramai non più antica, ma decisamente medievale.

V. Ruggieri, S.J.

Chaldaica

Jean-Marie Mérigoux, Dominicain, *Va à Ninive!* Un dialogue avec l'Irak. Mossoul et les villages chrétiens. Pages d'histoire dominicaine. Préface par le Cardinal Roger Etchegaray, Postface par Mgr Youssef Sarraf (= Collection *L'histoire à vif*) Paris, Cerf 2000, pp. 482.

Dopo la benevola prefazione del card. Roger Etchegarray, che conosce l'A. da quando apparteneva alla sua diocesi di Marsiglia, c'è una *Dédicace* nella quale l'A. dichiara di aver concepito il libro all'epoca della guerra del Golfo. È un grido del cuore, simile alla protesta di Massignon, che in Iraq era stato salvato da musulmani, suoi garanti che assicurarono il governo ottomano non essere lui una spia. Come Louis Massignon non dimentica quella sacra ospitalità e si considera debitore nei confronti degli amici irakeni, altrettanto Padre Jean-Marie Mérigoux ricorda riconoscente gli anni felici trascorsi dal 1969 al 1983 con i Caldei cattolici dell'Irak e vuole in questo libro render loro testimonianza. Infatti le prime pagine sono dedicate all'ospitalità. La porta dell'Oriente è Bagdad, *Bagh + dad* parole persiane che significano 'dono di Dio' (p. 45). E quella porta si spalanca attraverso quanti gli fanno da guida (per es. il P. Jean-Maurice Fiey) nella memoria storica e artistica della città. Bagdad aveva pochi cristiani sotto gli ottomani. Oggi invece il quartiere al centro di Bagdad antica, *Aqd al-Nassara*, è in maggioranza cristiano. Ma un'altra città dell'Irak, Mossul, già sede del patriarca caldeo, attira l'attenzione dell'A. e le sue simpatie verso quella gente che parla aramaico, che prega collettivamente in una liturgia semitica, che vive ogni giorno le categorie e la cultura di cui sono emblematici i segni suggestivi e misteriosi dell'alfabeto *estrangelo*. A Mossul l'A. dedica alcune pagine descrittive. Si sofferma sulle sue moschee e sulle sue chiese. Aveva scritto infatti, proprio alla fine del suo soggiorno irakeno, *Les chrétiens de Mossoul et leurs églises pendant la période ottomane de 1515 à 1815*, Marseille 1983. A Mossul i domenicani hanno pure creato un centro importante di stampa che ha prodotto tra l'altro una Bibbia in arabo gli stessi anni '70 del secolo XIX in cui i

gesuiti hanno stampato a Beirut nella loro tipografia una famosa bibbia araba in tre volumi. La Bibbia araba domenicana ha uno stile più semplice e più popolare e sopravvive tuttora nell'uso liturgico.

Se il convento domenicano di Mossul diventa sua dimora, l'A. non manca di spostarsi verso Babilonia e verso Ninive, alla scoperta del territorio assirobabilonese. Si reca pure ad Aleppo, con l'antica Ostbahn, la ferrovia costruita dai tedeschi nel secolo XIX, durante il *Drang nach Osten*, e ad Aleppo incontra i Francescani della Custodia di Terra Santa. E nel suo soggiorno irakeno l'A. s'imbatte in numerosi cristiani provenienti dalle regioni del nord dell'Irak e dalla cosiddetta Valle Caldea. L'A. dimostra in tal modo di aver vissuto in Irak la sua scoperta di un cristianesimo genuinamente semitico e orientale che parla la lingua di Gesù, conserva una sua identità collettiva, una sua genuinità e i suoi "fioretti".

Prima di arrivare in Irak Padre Mérigoux si è preparato seguendo il corso di arabo all'università di Aix-en-Provence e frequentando le parrocchie marsigliesi dei maroniti e dei melchiti. Anche l'incontro con il confratello domenicano Yves Congar contribuisce ad aprirlo all'Oriente. C'è poi il lavoro sul domenicano toscano del secolo XIII, Riccoldo da Monte di Croce, a mantenere vivo il suo interesse per il popolo e il territorio che Riccoldo ha conosciuto e amato. L'A. scopre lo scritto di Riccoldo, *Contra legem Sarracenorum,* il cui originale latino si credeva irrimediabilmente perduto, mentre se ne conosceva la versione greca di un bizantino. L'A. dimostra che il ms. trovato nel convento di S. Marco a Firenze è copia fedele dell'originale latino, con note autografe dello stesso Riccoldo. Una volta lasciato l'Irak l'A. porta a termine la sua indagine pubblicando "L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIème siècle: le *Contra Legem Sarracenorum* de Riccoldo da Monte di Croce", *Memorie domenicane*, N. Serie, XVII (Pistoia) 1986 pp. 1-144. La memoria di Riccoldo convince sempre più l'A. dell'importanza della storia, perciò si adopera a ricostruirla circa la misione domenicana di Mossul.

I primi ad arrivare in Irak sono stati i francescani. Poi vennero i domenicani della provincia romana con una fioritura rigogliosa di personaggi e di opere fra il 1750 e il 1790. Un periodo di stallo segue fra il 1790 e il 1815, con una successiva fase di rinnovamenteo tra il 1850 e il 1856. Dal 1859 arrivarono i domenicani francesi, lavorando fino alla prima guerra mondiale. Quando vi giunge P. Mérigoux crede rimanere soltanto alcune settimane, per sostituire un confratello atteso dall'Europa. Ma quelle poche settimane diventano quattordici anni.

La missione iniziata dai domenicani d'Italia si era accontentata di costruire una piccola chiesa. Nel secolo XIX i domenicani francesi avevano innalzato una chiesa spaziosa con un orologio che suonava le ore. La gente l'aveva battezzata "la chiesa dell'orologio" e ammirava il Padre Thomas che ogni sei giorni, per 40 anni, ricaricava il meccanismo, riportando i pesi alla dovuta altezza. Ma oltre che della chiesa e del convento, i domenicani hanno cura a Mossul del seminario San Giovanni. L'A. ricorda la confidenza che

ispirava negli alunni e nei confratelli il Rettore, p. Joseph Omez. Da parte sua affronta i primi contatti con i seminaristi che senza ironia lo chiamano 'il padre nuovo'. Ma il clima è amichevole e gli sforzi per inserirsi sono coronati di successo. Purtroppo incomincia la guerra fra Iran e Irak. Anche Mossul è cannoneggiata dalle artiglierie iraniane. Vari seminaristi sono richiamati sotto le armi. L'A. torna al convento dedicandosi all'attività pastorale.

Attualmente, come s'è detto, l'A. non è più in Irak. Trascorre parte del suo tempo al Cairo e a Istanbul. Ma, come si vede dal libro, il suo soggiorno irakeno l'ha segnato per sempre e positivamente.

V. Poggi, S.J.

Codicologica

Carla Fini, *Il censimento dei codici di Ennodio* (= Nuovi Saggi, 108), Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa – Roma 2000, pp. 69.

È notorio che Ennodio Magno Felice (Arles 473/4 – Pavia 521), fu uno degli ecclesiastici più notevoli del suo tempo. Dopo aver compiuto buoni studi a Pavia, nel 493 fu ordinato diacono dal vescovo Epifanio; circa tre anni dopo passò al servizio del vescovo Lorenzo di Milano, suo parente, finché nel 513 fu ordinato vescovo di Pavia. Ennodio partecipò intensamente alla vita ecclesiastica, come appare, oltre tutto, dal suo *Libellus* in difesa del papa Simmaco durante lo scisma laurenziano e dal suo *Panegyricus* in onore di Teodorico re d'Italia. Se in questi due scritti l'impero bizantino è presente indirettamente, compare in modo molto più chiaro nell'attività di Ennodio in occasione della sua ambasciata presso Anastasio I, al quale venne nel 515 mandato dal papa Ormisda nella speranza di eliminare lo scisma acaciano.

Scrittore molto fecondo, Ennodio ci ha lasciato opere di agiografia, discorsi di pedagogia, un buon numero di opuscoli, carmi, epigrammi, un ricco epistolario di natura fortemente retorica, un'autobiografia in forma di preghiera, ecc. Questa produzione letteraria fu molto apprezzata nella tarda antichità e nel medioevo. Perciò gli scritti ennodiani integrali o in estratto riprodotti in florilegi, in opere di compilazione letteraria e canonica ci sono giunti in numerosi codici latini, conservati in molte biblioteche soprattutto italiane, francesi e inglesi, per non dire della Vaticana. Tale massa di codici è stata studiata largamente e da numerosi punti di vista, alimentando una letteratura secondaria abbondante.

Questo lavoro della Fini si colloca al punto di partenza e centrale delle ricerche su Ennodio. Dopo anni di ricerche e di studi (cf. ad es. C. Fini, in "Sileno", 19, 1993, pp. 437-440), in questo volume presenta un lavoro sistematico e capillare innanzi tutto suo codici testimoni della tradizione manoscritta ennodiana e in secondo luogo sugli studi più o meno espliciti ed esaurienti dedicati da storici, filologi, codicologi, linguisti ecc. a singoli codici o a loro gruppi comunque omogenei. Così la Studiosa ha potuto

finora registrare 97 manoscritti con testi ennodiani e ben 346 pubblicazioni che se ne sono occupate in opere di uno o più volumi e in articoli o contributi scientifici.

Va da sé che di ognuno dei 97 codici sono indicate la biblioteca dove oggi esso è conservato e la segnatura che porta, la provenienza geografica, il secolo a cui rimonta, il numero dei fogli membranacei o cartacei che lo compongono, in quali fogli esattamente si trovano il testo o i testi ennodiani. Come pure va da sé che di ogni studio moderno che riguarda quel codice si riproducano il nome dello studioso, il titolo della sua pubblicazione e il numero della o delle pagine in cui il codice è descritto, studiato, citato ecc.

L'utilità di questo lavoro tenace e organizzativo della Fini si rivelerà tanto maggiore quanto più ci si vorrà addentrare in un settore qualsiasi della ricerca su Ennodio di Pavia. L'uso del suo volume rimarrà forse per lungo tempo non una "opzione" ma un passaggio obbligato della fase euristica, perché, oltre tutto, esso è il primo a segnalare il carattere "ennodiano" di un buon numero di codici finora o ignoti o insufficientemente noti con tale qualifica.

C. Capizzi, S.J.

Ernst Gamillscheg u. a. (Hg.), *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600.* 3 Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. A. Verzeichnis der Kopisten. Erstellt von Ernst Gamillscheg unter Mitarbeit von Dieter Harlfinger und Paolo Eleuteri. B. Paläographische Charakteristika. Erstellt von Herbert Hunger. C. Tafeln (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik. Band III/3. A-C), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, 251, 226 S. + 344 Taf.

I volumi in oggetto continuano la serie viennese del Repertorio dei copisti greci. Dopo l'analisi dei manoscritti conservati nelle biblioteche della Gran Bretagna (1981) e della Francia (1989) vengono qui considerati i dati forniti dalle biblioteche di Roma e dalla Biblioteca Apostolica Vaticana. Anche in questo caso è stata mantenuta invariata la struttura tripartita dell'opera, divisa in tre fascicoli dedicati rispettivamente all'elenco dei copisti, all'esame delle caratteristiche paleografiche ed alle tavole esemplificative delle scritture. La ripartizione dei compiti tra gli specialisti ha però comportato notevoli mutamenti alla realizzazione di questa sezione del *Repertorium* rispetto alle precedenti. A causa dei suoi numerosi impegni D. Harlfinger, che in passato aveva collaborato in eguale misura con E. Gamillscheg, ha potuto partecipare solo in maniera ridotta al progetto; P. Eleuteri (Università di Venezia) è entrato nel gruppo dei curatori del *Repertorium*; E. Gamillscheg ha dovuto quindi occuparsi di buona parte del materiale delle biblioteche romane e della Vaticana.

Secondo i criteri adottati anche nei due precedenti volumi sono stati considerati tutti i copisti che hanno operato prima del 1600 integralmente

oppure solo in parte un manoscritto che si trova adesso nelle biblioteche romane. Non sono stati tuttavia purtroppo indicati gli autori di note di possesso o di acquisto e delle note marginali. Per una descrizione più dettagliata delle singole parti del *Repertorium* rimando a quanto da me già detto al riguardo in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 79 (1999) 661-663. Mi limito adesso a ripetere che i singoli lemmi dedicati a ciascun copista (Biografia, Possessori, particolarità paleografiche e codicologiche, particolarità delle sottoscrizioni, bibliografia, manoscritti o parti di manoscritti attribuibili al copista in questione) corrispondono allo schema impiegato anche nei due precedenti volumi.

Nella seconda parte H. Hunger analizza le caratteristiche paleografiche giungendo così all'identificazione di molti nuovi copisti. Ovviamente si è trattato di un lavoro arduo soprattutto nell'identificazione di autografi bizantini o dell'epoca rinascimentale.

Data la consistenza del materiale conservato alla Vaticana ed alla *Bibliothèque National de France* abbiamo adesso una raccolta di dati basata su di un numero rilevante di manoscritti greci conservati.

Cospicuo è il materiale fornito dal *Repertorium* per lo studio della scrittura greca e della codicologia come anche per la storia della tradizione di molti testi greci. Tra i copisti individuati figurano numerosi nomi di personaggi attivi nel XV e XVI secolo, molti dei quali nel periodo della diaspora, per provvedere alle loro necessità, dovettero dedicarsi alla copia di manoscritti e talora collaborarono anche alle prime edizioni a stampa. Risulta così più chiaro, nei singoli casi, l'importanza del loro operato per la trasmissione di molti autori. Ugualmente documentato dai dati raccolti in questa sezione del *Repertorium* è l'operato di molti *scriptores* della Biblioteca Apostolica Vaticana tra cui si distinguono alcuni nomi celebri come Manuele Probatares, Giovanni Onorio oppure Giovanni di Santa Maura. Informazioni utili ci giungono anche riguardo a molti copisti italogreci alcuni dei quali attivi fin dal IX e X secolo.

La consultazione dell'opera è inoltre resa agevole dalle concordanze e dagli indici dei manoscritti, delle date fornite dalle sottoscrizioni, degli autori contenuti nei manoscritti e dei personaggi.

L. Pieralli, O. Carm.

Ecclesiologia

Lee Martin McDonald & Stanley E. Porter, *Early Christianity and its Sacred Literature*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody, Massachusetts 2000, pp. xxvii + 708.

The authors undertake the Herculean task of presenting early Christianity in its variegated context — and that means a voyage through rapidly shifting landscapes and languages. It is from a richly diverse social setting

that our canon of the New Testament emerged. Not only do the authors hope to accompany beginners on their first journey through the writings of early Christianity known as the New Testament, but also to introduce students to the major issues associated with its study, while offering scholars a variety of critical interpretations of these issues (p. xiii). "Testament" occurs for the first time in the writings of Irenaeus and Tertullian (p. xvi). But, as the authors note, the writings of the canon are not the only writings which witness to the Church's birth (p. xiv). Far from offering a simplistic harmonization of divergent views, these are let to come in bold relief so as to show the beauty and necessity of the diverse composition of the Church today (p. xiv). Since those who belong to a Christian Church may have their own ideas about the Bible, the authors remind us what Clement of Alexandria said long ago: "If our faith is such that it is destroyed by force of argument, then let it be destroyed; for it will have been proved that we do not possess the truth" (p. xv). Working in collaboration, the authors concede that they were not able to resolve all their differences (p. xv). The thanks to the members of the First Baptist Church of Alhambra, California, gives us some hint of what to expect (p. xvi).

The first chapter tries to identify some problems of God's intervention in human affairs, seriously called into question by the Enlightenment, but which helped develop a new methodology to approach the relationship of history and faith (p. 1). Scholars such as F. C. Baur, E. Renan, F. Schleiermacher, D. Strauss and R. Bultmann tried to reconcile Christian thought with contemporary critical thinking (p. 2). While historians agree that a major part of their work is to ascertain the facts, most would see their task as interpreting them (p. 5). It is important to keep in mind, however, B. Croce's saying that "all history is contemporary philosophy" (p. 5).

After Cyrus' decree allowing Jews to return most of them preferred not to do so, those who chose to remain in Persia or elsewhere outside Palestine giving rise to the Diaspora Jews, amounting in NT times to five or six million, as opposite against one to two millions in Palestine (p. 47). The precise origins of the synagogue are obscure; at any rate, it was lay-oriented, unlike the priest-oriented temple worship (pp. 47f). Probably, the widespread recognition of the law of Moses took place during the Jewish exile in Babylon (p. 48). The gist of Alexander the Great's famous speech in Opis, a town on the Tigris near Babylon, in 324 B.C., seems to have been to pray for ὁμόνοια and κοινωνία, harmony and fellowship, between Macedonians and Persians (p. 50). Although the project of the Septuagint is reported to have been encouraged by Ptolemy II Philadelphus, it was more likely instigated by the Jews themselves around 250-225 B.C. (p. 50). The "abomination of desolation" in Dan 11:21-45 refers probably to Antiochus IV Epiphanes who, stung by his defeat at the hand of the Romans, offered sacrifice to Zeus in the temple in 167 B.C. (p. 51). In his ambitious building programme Herod the Great built the harbour of Caesarea Maritima by drying cement under water, a method borrowed from the Romans (p. 55). Some scholars believe that one

of the earlier designations for synagogue was προσευχή, for which see Acts 16:13 and Mk 11:17 (pp. 62f). In the light of the Qumran community, for Christians and most of Pharisaic Judaism the Messiah was a Davidic Messiah (p. 64).

To form some idea of what it means to write a survey such as the present one, we are reminded that some 100,000 Lives of Jesus have been written in the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries (p. 101).

The *Gospel of Thomas* is often cited as an example of a community of Christians who knew nothing of the passion and resurrection; but this is to forget that this apocryphal Gospel is gnostic, and that therein a rejection of incarnation and bodily resurrection may be assumed (p. 106; cf pp. 108, 284).

According to the authors, if the Gospel spread outside Palestine among the Gentiles, this is due primarily to Hellenistic Jewish Christians who were forced by persecution to leave Jerusalem (p. 228).

Perhaps the first writing to call itself "gospel" is the *Gospel of Thomas* (p. 274). While this gospel is one of the most important extracanonical sources (p. 275), it is to be noted that the *Gospel of Thomas*, unlike the canonical Gospels, is nothing more than a series of apparently disconnected sayings of Jesus (p. 281). At any rate, it was Mark — once long neglected, but now most studied — who initiated the Gospel genre (pp. 285, 288). With few exceptions, the most debated of all NT books is Luke / Acts; indeed, the Tübingen school may be said to have started when F. C. Baur presented the Acts as being written late in the second century, to mediate between the Jews, or the Peter faction, and the Gentiles, or the Paul faction (pp. 291, 294f). Also in the second century, a Christian group in Asia Minor, known as the Alogi, while rejecting Christ's divinity, repudiated John's authorship of the Gospel, which they assigned instead, along with Revelations, to Cerinth (p. 305). Interesting, too, is what Eusebius tells us: there are two tombs in Ephesus which are called John's (p. 550). Theological titbits are not lacking, as when we read of "overrealized eschatology" and wisdom speculations relative to 1 Cor (p. 438).

For the authors, the Greek of the Old Testament is best understood as part of the common Greek of the Hellenistic world, today frequently called Koine Greek (pp. 574-576). A case is made for saying that Christ spoke Greek (pp. 577f).

Note that the Jerusalem burial site of Helena, queen of Adiabene in mid-first century A.D. (pp. 366, 546), meets R. Murray's theory that Christianity in Syria started from a runaway Jewish community in Adiabene halfway, as the authors could have added.

Inevitably, some imprecisions were inevitable in this vast canvas of early Christianity. When on p. 380, in the caption accompanying the picture, the Colosseum is described as a place where countless Christians were killed, this goes counter to H. Delahaye's denial of any documentary evidence for such a claim.

The book is a mine of information; see, for example, the list of 10 agrapha, sayings of Jesus not found in the canonical Gospels, with an asterisk for those five considered authentic by O. Hofius (pp. 641-643), as well as the "Chronology of events and persons relevant to the history of early Christianity (pp. 647-652) and the "Glossary of critical and historical terms" (pp. 653-661), of which "gematria" as the method of interpreting ancient texts according to their numerical value (p. 656; cf p. 124)), and "parablepsis," or the jumping of one's eyes to a similar expression, resulting in either omission or repetition (p. 659), are but two examples. The "Index of Modern Authors" (pp. 663-671), the "Index of Ancient Sources" (pp. 672-692) and the "Index of Subjects" (pp. 693-708) greatly enhance the value, not to say anything of the copious notes, at the end of each chapter.

Dealing as they do with moot issues which have separated the Christian confessions and divided scholars, the authors succeed nonetheless in providing a readable and provocative text, well worth ploughing through for whoseover would like to go beyond well-known facts and form some idea of what is being said about Christ in the various Churches. Sensitive to modern research but moving with serenity, the book provides besides excellent illustrations.

E. G. Farrugia, S.J.

Ernst Christoph Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1999, 302 S.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass Kirche im Neuen Testament eine ortsgebundene Wirklichkeit ist, versteht der Autor die Einheit der Kirche nicht nur als eine am Ort und an einer Region bestehende, sondern auch als die der einen, heiligen katholischen Kirche (S. 14f.). Es ist allerdings bekannt, dass es in den 464 Jahren zwischen 323 und 787 die griechische und die lateinische Kirchen durch fünf Schismen, die 203 Jahre gedauert haben, getrennt wurden (S. 30). Da es also in der Zeit der sieben gemeinsamen Konzilien keine volle Kommunion gegeben hat, ist es unangebracht, von einer "ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzilien" zu reden (S. 31). Es wird auch über Versuche, um die Einheit herzustellen, berichtet. Wenn der Versuch des Kaisers Markianos im Jahre 590, für die Armenier in den von ihm wiedereroberten Gebieten Anatoliens einen mit der Reichskirche unierten Katholikos einzusetzen, aus armenischer Sicht die Spaltung nur vergrösserte (S. 47), so hat Katholikos Nerses Schnorhali (1166-1173) echte ökumenische Neigungen gezeigt (S. 48f.). Mit der Einstellung des IV. Laterankonzils (1215), die Griechen zu ehren und ihren Ritus zu tolerieren, bemühte man sich, überall Lateiner als Diözesanbischöfe einzusetzen und ihnen die griechischen Bischöfe als Vikarbischöfe unterzustellen (S. 56). In Trient vermochten mehrere Bischöfe aus den venezianischen Kolonien zu

verhindern, dass das Anathem über jeden auszusprochen wäre, der die Möglichkeit von Ehescheidungen zugibt (S. 64). Was die Fratres Peregrinantes, die armenischen Unitores und die Bartholomiten angeht, suchten sie Einheit mit Mitteln, die im Vergleich mit den der Mechitharisten einfach zu eng waren (S. 66-69). Aus dem Gewohnheitsrecht, das dem byzantinischen Kaiser aus dem ersten ökumenischen Konzil zukam, kann man verstehen, warum Patriarch Antonios IV. die Stellung des Kaisers in manchem mit der des Papstes vergleicht (S. 74). Die Begegnung der Portugiesen mit der vorephesinischen Kirche der Thomas-Christen löste bei ihnen das erste grosse Schisma aus (S. 88, 91).

Im Zuge der nachtridentinischen Vereinheitlichung wurden neue Verordnungen erlassen, die jegliche "communicatio in sacris" mit den Gläubigen Süditaliens vom nicht-lateinischen Ritus unterband, auch wenn es noch fast 200 Jahre dauern sollte, bevor die neue Deutung des Verhältnisses zwischen Lateinern und Griechen allgemein akzeptiert wird (S. 102f.). Nicht mehr als Ortskirche, sondern als individuelle Gläubige wurden sie durch Klemens VIII. 1596 — also kurz vor Verabschiedung der Bulle "Magnus Dominus" für die Brester Union — betrachtet (S. 103f.). In der Hoffnung, für die Union von Florenz grössere Aufmerksamkeit zu erlangen, gründete Gregor XIII. 1576 das Griechische Kolleg in Rom (S. 105). Und indem er Antonio Possevino zu Zar Ivan IV. schickte, hoffte der Papst, ihn zu einer Liga gegen die Türken zu gewinnen (S. 106f.). Im Jahre 1580 erreichte derselbe Papst das Maronitische Kolleg (S. 110). Im Hasburgerreich bezeichnete "Grieche" eine kirchliche Bindung, ähnlich wie "Römer" (auch "Rhomäer" und "Byzantiner" genannt, um sie von den Altrömern zu unterscheiden), "Franke" und "Ruthene" im Osten (S. 111f.). Erst im 18. Jahrhundert, als Folge der nachtridentinischen Ekklesiologie, erlangten die Bezeichnungen "katholisch" und "orthodox" ihren heutigen konfessionskennzeichnenden Sinn (S. 113). "Griechisch-katholisch" wurde durch Hofdekret Maria Theresias am 28.6.1773 für die unierten Diözesen byzantinischer Tradition in Ungarn verfügt (S. 113). Was die Brester Union anlangt, ist zunächst daran zu erinnern, dass man seit den Tagen Leos X. († 1521) erwägt hatte, der Metropolie von Kiev die patriarchale Würde zuzuerkennen (S. 123). Petrus Skarga hatte da eine andere Meinung von Kircheneinheit (S. 127f.). Eine autonome Kiever Kirche, die ihre Bräuche aufgrund eigener Rechtstradition besitzt, an den Papst wandte und von der abendländischen Kirche als Schwesterkirche behandelt werden müsste, lag den Römern 1595 fern (S. 129). Andererseits, dass die Gegensynode unbehindert tagen konnte, die sich aufgrund der römischen Ansprüche gegen die Union aussprach, wird von denen verschwiegen, die den Auftakt zur Union in angeblichen Zwangsmassnahmen des polnischen Königs wahrhaben wollen (S. 130). Fernerhin ist es interessant, von einem anonymen Projekt Petr Mogilas der Kirchenunion im Jahre 1645 zu lesen (S. 132). Suttner gibt den Römer die Schuld für das Schisma, weil sie den Ruthenen beim Abschluss der Brester Union eine ihnen fremde Auffassung des Primats auferlegten. Bald erwies sich allerdings die Unierte Kirche

als die schwächere (S. 134). Vergessen war das Florentiner Dekret *Laetentur coeli*, das dem Papst jenseits der Grenzen des lateinischen Patriarchats nur jene gesamtkirchliche Funktionen einräumte, die ihm gemäss "den Akten der ökumenischen Konzilien und den heiligen Kanones" als dem ersten unter den Bischöfen zukamen (S. 135). Mit der Ausdehnung des lateinischen Christentums in die neuentdeckten Länder waren die Einteilung der Catholica in fünf Patriarchate wie auch der Unterschied zwischen dem römischen Patriarchat und der Gesamtkirche überholt (S. 136). Sollten die Orientalen ihrer altkirchlichen Überlieferung treu bleiben, dann müssen sie bei einem Unionsabschluss in ein anderes Verhältnis zu Rom eintreten als jenes der abendländischen Diözesen dem Papst gegenüber (S. 137). Ob "Patriarchat" im Osten und im Westen dasselbe bedeutet, das diskutiert allerdings Suttner nicht. Der Ečmiadziner Katholikos Melchisedech (1593-1624) soll den Päpsten viermal die Obödienz erklärt haben (S. 155). Was die Union der Melkiten angeht, erwuchs sie aus einem Schisma, das wegen der vielerlei Spannungen im melkitischen Patriarchat ausgebrochen war (S. 158). Das innermelkitische Schisma bestand also vor der Teilunion mit Rom und war nicht ihre Folge, erlangte aber gerade durch sie eine viel weiter reichende Dimension (S. 160f.). Solange das Osmanenreich noch keine Rücksicht auf christliche Nachbarstaaten zu nehmen brauchte, fiel es den griechischen Hierarchen leicht, Unierte mit staatlicher Hilfe wiederzuintegrieren (S. 162).

Der dritte Teil heisst: "Nach einem Wechsel in der Ekklesiologie" (S. 186-257). Während es beim Florentinum um das Pochen auf vermeintliches Anrecht für Vorrang der eigenen Kirche gegenüber anderen geht, wechselte das Paradigma mit dem Tridentinum über zum Bestehen auf Autoritätstrukturen, ohne welche man zweifelte, ob man von Kirchlichkeit sprechen könnte (S. 186). Diese Zweifel sind erst mit Sixtus V. aufgetreten (S. 187f.). Der nachfolgende Streit spitzte sich 1729 zu, als Propaganda Fide das Dekret erliess, das jegliche Gebets-, Gottesdienst- oder gar Sakramentengemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken strikt untersagte (S. 190). 1729 ging also viel tiefer als 1054, indem es nicht einzelne Personen betraf, sondern die Rechtmässigkeit einer Kirche und ihrer Sakramente anzweifelte (S. 192). Bald kam es (1755) zu einer wie nie zuvor ernsten Verurteilung der lateinischen durch die griechische Christenheit (S. 193). Dennoch weigerten sich die Russen, sich diese Verurteilung zu eigen zu machen; 1757 verfügten sie, Konvertiten aus der katholischen Kirche, die schon gefirmt sind, ohne neuerliche Myronsalbung aufzunehmen (S. 194). In der Freisinger Erklärung (1990) wurde Uniatismus als unvereinbar mit der Theologie der Schwesterkirche verurteilt (S. 194). Aber im 18. Jahrhundert — nach 1729 und 1755 — kam es zu einem neuen Verständnis dessen, was zur Erreichung der Union notwendig sei (S. 195). Aufgrund der tridentinischen Reformmassnahmen formte sich in den Ostkirchen, die den Papst anerkannten, eine im großen und ganzen gemeinsame Mentalität aus, die sich nur unwesentlich von der der zeitgenössischen Lateiner unterschied (S. 196). Hinfort betrachtete sich die eine Gemeinschaft als "katholische Kirche", die andere als

"orthodoxe Kirche", mit je 19 (nun 21) oder 7 Konzilien (S. 197f.). Von da aus entwickelte sich jener Heilsexkluzivismus, der sich nicht mit Balamand verträgt (S. 199). William Palmer ist das Paradebeispiel dafür, dass konsequentes theologisches Denken auf missionarische Konsequenzen drängen musste (S. 200). Dabei ist das Zeugnis Palmers merkwürdig, nämlich, dass er nirgends einen Orthodoxen getroffen hätte, der meinte, seine eigene Kirche wäre die Gesamtkirche (S. 201f.). Als Erzbischof Abraham Ardzivian 1740 zum Katholikos der Unierten erhoben wurde, nahm er aus Verehrung für den Heiligen Stuhl den Namen Petrus an, den seine Nachfolger seitdem als Beinamen führen (S. 208).

Anders verhielt es sich mit den Kopten, da die Union von Florenz ohne praktische Wirkung blieb (S. 209). Nach dem Felhgriff unter Leo XII. im Jahre 1824 konnte es erst unter Leo XIII. 1895 zur Errichtung eines katholischen koptischen Patriarchats kommen (S. 210). Ihm war kein Unionsabschluss vorausgegangen, sondern Einzelkonversionen und damit verbunden der Eindruck von Proselytismus (S. 210f.), was zwar nicht gemäss den antiken Kanones, wohl aber als die damals vorherrschende Ekklesiologie zu verstehen ist, nach der das koptische Patriarchat als "Nicht-Kirche" galt und dem neuerrichteten katholischen Patriarchat das Recht zur Ausübung des eigenen Ritus als Privileg erteilt werden musste (S. 211). Bei der Errichtung des syrisch-katholischen Patriarchats kam es zur Spaltung der syrisch-orthodoxen Kirche (S. 212f.). Mechithar wollte die "communicatio in sacris" mit den anderen aufrechterhalten (S. 215f.). 1847 wurde der Patriarchentitel Jerusalem zugesprochen — ein Titel ohne Leitungsgewalt; vgl. CIC (1983) c. 438 (S. 220). Die Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, 1917 errichtet und 1967 in Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus umbenannt, hat vor allem das liturgische und kirchenrechtliche Erbe sorgfältig zu prüfen, was eine grössere Entfernung zwischen Orthodoxen und Unierten zur Folge hatte (S. 222). Das war sogar bei Pius IX. so gemeint, dass Angleichung an das lateinische Modell den Unterschied zu den Schismatikern klarer hervorstellen könnte (S. 223). Die "praestantia ritus latini" von Benedikt XIV. kommt hier zum Tragen (S. 223). Damit räumte das 2. Vatikanische Konzil im Ökumenismusdekret auf (S. 223f.). Aufgrund der verschiedenen Methoden zweier italienischer Lazaristen um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts entstanden in Äthiopien zwei katholische Kirchen des äthiopischen bzw. des lateinischen Ritus, weil sich Justin de Jacobis an der äthiopischen christlichen Tradition orientierte, Guglielmo Massaja hingegen an der italienischen (S. 226f.).

Was die Malankaresen anlangt, die sich ursprünglich der Vormundschaft der Jesuiten entzogen hatten und wegen unzureichender Kenntnisse zur syrisch-orthodoxen Kirche übergingen, so hatten sie viele Spannungen zwischen der Katholikos- und der Patriarchenpartei auszuhalten, was schliesslich unter der Leitung von Mar Ivanios zur Bildung einer mit Rom vereinten Kirche führte (S. 227f.). Infolge des Scheiterns einer autokephalen orthodoxen Kirche in Bulgarien um die Mitte des 19. Jahrhunderts, nutzten katholi-

sche Missionäre die Gelegenheit zur Werbung für eine katholische unierte Kirche aus (S. 230). Beim "Heimführen der Unierten" im Zarenreich ging es nicht bei allen um Expansionsgier, sondern bei vielen gemäss der damaligen Ekklesiologie eher darum, sich für das gefährdete Seelenheil der Unierten einzusetzen (S. 233). Auf der anderen Seite des Spektrums gab es Bewegungen von unzufrieden orthodoxen Russen — weil sie den Vorzug einer universalen, nicht nationalistisch verbrämten Kirche sahen —, mit denen Szepticky in Kontakt kam, und solche, die er selber aufsuchte, um ihnen pastorale Hilfe zu leisten (S. 234). Die neue Gemeinschaft von Katholiken konnte 1909 unter dem Decknamen von Altgläubigen entstehen (S. 237). Szepticky sprach von Vollmachten, die ihm Pius XI. erteilt hatte, von denen Benedikt XV. aber nichts wusste (S. 238f.).

Die *Edinoverie* ging nur einbahnstrassig: nur Altgläubige konnten ihr beitreten, nicht Orthodoxe (S. 243). Die Volksgruppe der Ostsyrer (Assyrer), die als Folge des russisch-persischen Krieges von 1827 ins Gubernium Erevan übergesiedelt war, schloß sich der russisch-orthodoxen Kirche an. Für diese wurden sechs besondere Pfarreien gegründet (S. 244). Was das "Heimführen der Unierten" nach dem 2. Weltkrieg angeht, kam man weder die Brutalität des Vorgangs verschweigen noch die Tatsache, dass sich viele aus orthodoxen Kirchen darüber freuten (S. 254). Der Unterschied zu Brest 1596, als die Opposition eine Gegensynode durchführen und das nicht-unierte Kirchenleben weiterpflegen konnte, ist frappierend (S. 256f)! Suttner lehnt die Forderung, die Unierten sollten gemäss ihrem Ritus Orthodoxe oder Lateiner werden, ab (S. 257).

Im vierten Teil, "Nach der Rückbesinnung auf die traditionelle Ekklesiologie" (S. 258-276), wird "Mystici Corporis" (22.6.1943) als die schärfste lehramtliche Form gesehen, in die die ekklesiologischen Ausschliesslichkeitsansprüche der katholischen Kirche vorgetragen worden sind, weil hier — wie auch sieben Jahre später in "Humani generis" (12.8.1950) — der Leib Christi mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert worden ist (S. 258). Das wurde aber in "Lumen Gentium" 8 revidiert (S. 259). Eine parallele Rückbesinnung fand auf der 1. und der 2. Panorthodoxen Konferenz statt (1961, 1963) (S. 260f.). Jene Unierten, die wegen ihrer unverbrüchlichen Treue zum Papst verfolgt worden waren, waren bestürzt, dass ihre Kirche die Orthodoxen als Schwesterkirche(n) anzuerkennen begann (S. 262). Die verschiedenen Gruppen unter den Unierten in der Zeit der Verfolgung werden erwähnt (S. 263f.). Wegen der stalinistischen Lüge, dass die Zerschlagung der Unierten in Galizien und Karpatoruthenien auf Wunsch des Moskauer Patriarchats erfolgt sei, waren die Unierten hier voller Missvertrauen zur orthodoxen Kirche (S. 265). Da als einzige der Volksdemokratien Rumänien keine Trennung von Kirche und Staat kannte, wurde die unierte Kirche Rumäniens durch ein Gesetz von 1.12.1948 unterdrückt, eine Maßnahme, die durch ein anderes Gesetz an der Jahreswende 1989-1990 wieder aufgehoben wurde (S. 268). Doch wird die Sachlage kompliziert durch die staatliche Kompetenz in kirchlichen Angelegenheiten (S. 269).

Der Spruch "in necessariis unitas...", wird gemeinhein dem hl. Augustinus zugeschrieben, stammt aber vom lutherischen Theologen Petrus Meiderlin († 1651) (S. 276).

In den 24 Jahren zwischen "Mystici Corporis" (1943) und "Anno Ineunte" (1967) vollzog sich ein Wandel im Verständnis von Schisma, wie er grösser nicht hätte sein können. Während für Pius XII. vom Papst getrennt zu sein hiess: von der Kirche getrennt sein, war dieser selbe Zustand für Paul VI. als — wenn auch unvollkommene — communio zu beschreiben (S. 279). Kanon 95 des Quinisextums korrigiert den hl. Kyprian, indem er unterscheidet zwischen denen, die noch zu taufen sind, und denjenigen, die mit dem Myron zu bezeichnen sind, und denen, die einfach ihre Irrtümer ablegen (S. 282). Es bestand Gefahr, dass sich die "stärkere" Kirche schlechterdings als "mater und magistra" betrachtete (S. 286). Sowohl im Fall der Griechen, wie auch in dem der Altorientalen, übten abendländische Hierarchen das Bischofsamt aus, sofern man ihre Autorität anerkannte (S. 287). Nicht einmal alle Parteigänger der Brester Union waren mit der neuen nachtridentinischen Ekklesiologie einverstanden, nämlich, dass beide Kirchen nicht gleichrangig waren, wie die diesbezügliche Intervention von Petr Mogila hinsichtlich der "Wiedertaufe" deutlich macht (S. 288-290).

Nochmals wendet sich Suttner gegen das Jahr 1054 als endgültiges Datum des Schisma (S. 293). Unter die Faktoren der "Entfremdung" können wir zählen die Normanneneinfälle, die Erfolge italienischer Kaufleute, die Kreuzzüge, die lateranensische Kirchenrechtverfügung, die Expansion Ungarns, Polens und des deutschen Ordens in die Gebiete mit Kirchen griechischer Tradition, die Scholastik, die Herrschaftsansprüche der Päpste, das Scheitern aller weiteren Unionsversuche, die Teilunionen mit Rom, usw. (S. 294f.). Erst 1729 verbot Rom jegliche "communicatio in sacris", worauf die griechischen Patriarchen im Jahre 1755 die Katholiken für ungetauft erklärten (S. 295). Es blieb nur noch ein kleiner Schritt, gegenüber den Schwachen das "compelle intrare" (Lk 14,23: nicht 24, 23!) anzuwenden (S. 296). Es gab schliesslich auch einen Wandel im Verständnis des sichtbaren Ausdrucks Einheit (S. 298). Für die noch engeren Grenzen der "praestantia ritus latini" bei Benedikt XIV. siehe S. 300. Leo XIII.s Enzyklika "Orientalium dignitas" (30.11.1894) war also eine Wohltat: darin sieht Suttner ein Zeichen der Apostolizität und der Katholizität der Kirche (S. 300f.). Wenn die Kirche im II. Vatikanum der Fülle ihres Erbes aus diesem doppelten Hinweis Nachdruck verlieh und im theologischen Dialog mit den altorientalischen Kirchen die Einheit des Glaubens hinter der Vielfalt des Ausdrucks entdecken konnte, so meint der Autor, dass der Katechismus der katholischen Kirche und der "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", der die verschiedenen eigenständigen Rechtstraditionen amalgamiert, eher der Vereinheitlichung dienen (S. 301f.).

Man kann sich über das reichlich angebote Material freuen, wie man es im Schaffen des Autors gewohnt ist.

E. G. Farrugia, S.J.

Georgica

Gaga Shurgaia (a c. di), *Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualità cristiana nel Paese del Vello d'oro.* Atti del I Convegno Inter. di Studi Georgiani, Roma 30 Gennaio 1999, PAA – Ed. Antonianum, Roma 2000, pp. 206.

G. Shurgaia nel suo saggio ("Mcxeta — La capitale rifondata. Per un'interpretazione del messaggio simbolico-estetico della *Vita di santa Nino*", 69-97) accenna alla natura duale, volutamente allusiva, per quanto di vero possa esserci, del linguaggio scritto a proposito di Nino, della sua *Vita*, cioè. Volessimo tentare, allora, di usare indistintamente anche la copula con la proclamata congiunzione nella formula del titolo dato a questi atti (*è* come *e*), non credo si faccia torto alla radice del cristianesimo in questa terra caucasica: Nino e Georgia si richiamano naturalmente. Sono 9 i saggi che compongono il volume, e per quanto sconcertante e singolare possa sembrare, tre testi poetici lo chiudono. La poesia, si intenda, non appare quale appendice a quanto un consesso ha elargito; essa proclama, con altre prove e altri ritmi quanto la fede e l'amore della terra vivono, trasfigurati (in altri termini è quanto dice il superamento del limite, "oltre i confini del destino", nella lettura di L. Magarotto, "Elementi religiosi nella poesia di Nik'oloz Baratašvili", pp. 139-147). Due sono i saggi a carattere prettamente storico, stimolanti quanto attenti alle connessioni con altre tradizioni testuali o paraliturgiche: V. Poggi, S.J., "L'esorcismo del cilicio in Rufino", pp. 25-41 e M. van Esbroeck S.J., "Le dossier de Sainte Nino et sa composante copte", pp. 99-123. L'analogia della colonna materiale (tratta da *La conversione della Kartli*) dà corso alla mistica ecclesiale della spiritualità georgiana, e ben l'espone Z. Kiknadze, "La «colonna vivente» come fatto mistico", pp. 43-50. Un generale dossier su eminenti figure femminili, e fra questa anche S. Nino, forma il contributo di N. Kauchtschischwili, "Santa Nino e la donna nel mondo bizantino", p. 50-60, mentre la spiritualità della *xeniteia*, quale ordito pneumatico applicata alla *serva* Nino, si riscontra nelle buone pagine di L. Pataridze, "La «schiavitù» di Santa Nino", pp. 61-68. Di G. Shurgaia abbiamo già menzionato il contributo, ricco non solo in filologia, ma attento a scrutare anche il velato verso della lettera agiografica scritta. Fanno seguito tre contributi di natura molto differente: G. Scarcia, "Echi aurei di un secondo battesimo", pp. 125-137; L. Magarotto, su citato; M. Arranz S.J., "Tre liturgisti georgiani della prima metà del XX secolo", pp. 149-157. I tre testi poetici posti alla fine sono i seguenti: di Šota Rustaveli, del XII sec., *Il cavaliere con la pelle di pantera* con traduzione italiana di M. Picchi; Nik'oloz Baratašvili (1817-45), trad. franc. di S. Tsouladzé et adaptation de Guillevic; infine, Galak't'ion Tabiʒe (1891/92-1959) *Nik'orc'minda*, con trad. di L. Magarotto.

V. Ruggieri, S.J.

Hagiographica

Georgia Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Univ. of California Press, Berkely – Los Angeles – London 2000, pp. xiii + 219.

Se è vero che gli occhi sono la porta dell'anima, secondo un adagio antico, questo libro sembra seguirne il ritmo, riproponendo variazioni atte a sfaccettare, sempre più in profondità, l'esperienza del vedere propria all'occhio avido del pellegrino. L'occhio, tuttavia, s'accompagna ad una più estesa sensibilità: si pensi al tatto che con la vista crea le condizioni per riattuare un realismo biblico da esperire, o esperito, dal devoto pellegrino della tarda antichità. L'occhio, ancora, benché concentrato sull'oggetto agognato, sia esso il monaco o il luogo santo, s'estende sul paesaggio violento o inospitale del deserto, o sul sacro silenzio che circonda il luogo biblico, abissale anch'esso nel suo assoluto distacco da altri spazi mondani. Questa compaginata tessitura, forbita creazione degli agiografi antichi, foggiava il sogno che si presentava al lettore acuendo o incrementandone la curiosità, spingendolo al cammino verso il divino. L'Autrice scrive su questo orizzonte del reale e dell'immaginario — forse più sul secondo — consegnandoci tratti altrimenti non finemente puntualizzati negli scritti passati sulla spiritualità antica propria di una cristianità pellegrina (non si discerne, tuttavia, la provenienza del "pellegrino" tale da vedere anche i mezzi concreti usati — il pellegrinaggio, d'altronde, non era un'impresa economica sostenibile da molti). Il viaggio verso il divino, motivato da un appello verso un esotico ideale incarnato da uomini singolari, santi appunto, o in direzione di una geografia, il suolo biblico, era una risposta ad una sete divenuta acuta che richiedeva un'esperienza visiva personale. L'introspezione dell'atto della visione, dalla sua materialità allo sguardo della fede, è il filo conduttore di queste pagine. Sostenuta da una continua ripresa del tema nel corso dei capitoli, l'analisi percorre attentamente i gradini che il pellegrino lentamente saliva, quasi ad avvicinarsi alla visione "faccia a faccia". I testi usati come punto di partenza dall'A. sono la *Historia Monachorum in Aegypto* (la più citata) e la *Historia Lausiaca*; queste, ovviamente, sono suffragate da un ricco repertorio agiografico ed epistolare (si poteva scavare, a questo proposito, nelle *Hom. Catech.* di Teodoro di Mospuestia [solo citate di passaggio] per l'enfasi, in ambiente liturgico, certo, sul vedere con i propri occhi, giacché l'intento era "to open up new ways of understanding the intensity of visual experience that shaped late antique piety, and not just pilgrimage" [p. 34]). Il lettore si trova a suo agio a ripercorrere le sottili intenzioni sottintese dai testi analizzati, e a percepire la rappresentazione dell'incontro con Dio che si esperimentava in una dimensione biblica, non tanto scritturistica, quanto geografica, vissuta sulle stesse orme calcate dal divino. Non si è del tutto consenzienti con l'A. sulla chiusa avanzata a proposito delle iconi (pp. 179-181), invocando la presenza del Damasceno. La crisi dell'arte della scrittura e la variazione

radicale del decoro interno dello spazio sacro appartengono ad uno sviluppo storico-culturale che sta alla base della comprensione stessa dell'occhio e del tatto — e questo si dice, per il nostro caso, sia per l'agiografo come per l'utente dello scritto. Il ricorso alla letteratura classica, inoltre, per introdurre e delucidare il terreno sulla "vista" è certamente funzionale in un'opera come questa, benché si potesse restringere la quantità di materiale addotto (pp. 16-29, 122-130, per es., circa la fisiognomica 145-157).

V. Ruggieri, S.J.

Gaetano Passarelli, *Nilus of Rossano. Besieged by the Divine*, English translation by George D. Galloro, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, pp. X + 189.

Il libro contiene l'edizione inglese dell'opera che G. P. pubblicò in italiano anni or sono, e lo scopo prefisso, ben lodevole, è quello di offrire un più facilitato accesso a lettori che difficilmente s'adattano al detto italiano. Nilo, divenuto in seguito monaco e colonna portante della chiesa bizantina in Italia Meridionale, e non solo, è originario della Calabria, di Rossano; Passarelli, anch'egli da anni immedesimatosi nei meandri storici e liturgici della chiesa bizantina dell'Italia Meridionale, è calabro. L'assonanza geografica forse invoca quella sintonia di linguaggio che, superata la spanna temporale — secolare, invero — ripropone vivida e vera una realtà. Non si tratta del testo agiografico relativo alla vita di S. Nilo: questo è un ordito sul quale Passarelli giostra magistralmente per dare movimento allo scorrere di questa violenza del Divino fatto sul giovane calabro. Né il lettore deve immaginare d'avere qui una sdolcinata biografia che mal s'adatterebbe all'animo, dolce sì, ma ferreo e splendidamente ironico e sorridente del Monaco. Sono queste, invece, pagine deliziose che, pur salvaguardando il tessuto storico e le persone menzionate, presentano un percorso umano ove silenziosa e misterica la mano divina indica il tracciato dell'esistenza. La vita di Nilo, quale trasmessaci dal testo greco, e filtrata e trasfigurata dalla sensibilità di G. P., diventa una piacevole, quanto stimolante lettura del cammino cristiano nella storia, anche d'oggi.

V. Ruggieri, S.J.

Historica

Hector Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity*, Hendrickson Publications, Peabody, Mass. 1999, pp. VIII + 166.

In genere l'attenzione per un'opera è captata o richiesta dal soggetto analizzato o espresso: in questo libro, credo, v'è una componente che oltrepassa

il tema della ricerca — di certo in sé altamente interessante, o per lo meno, poco toccato negli studi passati. Parlo di una nuova disciplina (medical anthropology) e del suo sistema investigativo, qui chiamato Health Care System. Che vi siano stati studi relativi alla "politica sanitaria" del mondo ebraico e di quello greco-romano, è evidente; molti, ben documentati, soprattutto relativi alla legge mosaica (e sua interpretazione rabbinica e targumica) e ai grandi santuari che costellavano la geografia antica. Che vi siano saggi, inoltre, relativi all'intervento curativo (si pensi soprattutto ai miracoli terapeutici e al loro contesto) di Gesù nei libri canonici del Nuovo Testamento, come anche all'attività filantropica della chiesa dei primi due secoli (Avalos azzarda anche qualche passaggio nel III sec.), è bibliografia ben nota, e che l'A. ha consultato. Che, d'altronde, v'è un dato storico al di là d'ogni retorica, è ancora fatto assodato: dei mondi culturali sopra citati, quello che nella sinergia culturale ed economico-sociale dell'inizio dell'era cristiana è uscito vincitore, e non solo, ma estendendosi (qui il senso di *Rise* nel titolo, che denunzia una forte progressione, non solo numerica, ma di qualità nella *Weltanschauung*) è il cristianesimo. Perché? La domanda sta alla base dell'investigazione di A., e trova la sua importanza nell'essere posta all'interno di quell'insieme organizzato di risposte che ciascun sistema legalizza nell'affrontare la malattia (p. 20). Ciascuna cultura, allora, viene analizzata in questo sistema di fattori (socio-religiosi, economici, di logistica terapeutica e spazio-temporali), e il mondo antico presenta la diversità delle *medical anthropologies* (sintetica ma molto espressiva nel valori che elenca è la tabella offerta a p. 119). La radicale novità del cristianesimo, al suo inizio, era l'opzione per l'uomo quale soggetto della comunità, pur se malato, e come tale spesso discostato dal connubio civile; le comunità cristiane, ovunque, risposero a ciascuno fattore del sistema in modo totale per la dignità del soggetto umano (le varie strategie, p. 80 e ss.). H. A. non fa una apologia del cristianesimo, né tenta di valutarlo in modo più positivo rispetto alle altre risposte offerte delle culture coeve; il suo è un positivo contrapporre di dati e di costumi (interessante è la considerazione sulla fede, e sulla potenza del "nome" di Gesù, elementi nuovi rispetto al passato (pp. 82 e 103) al fine di delineare un'antropologia medica del primo cristianesimo che, egli ritiene, sia (anche?) alla base dello stesso suo potente sviluppo. Il primitivo cristianesimo (Christianity), tuttavia, nell'analisi dell'A. viene sempre introdotto come "Jewish sect", e questa accezione ben s'adatta alla lettura sociologica delle primitive comunità, viste come entità sociali e, giustamente, non come "luoghi teologici"; retto è anche il parere di constatare come nella letteratura precedente Gesù Cristo sia stato misconosciuto come "healer", nel senso di soggetto socio-antropologico. Resta, forse, in un altro contesto, anch'esso antropologico, ancora una domanda: da dove e quale la forza nell'optare per l'uomo malato nella costituentesi comunità cristiana? Ma questa domanda non appartiene al health care system che A. ha messo molto bene a profitto in questa sua stimolante opera.

V. Ruggieri, S.J.

Cyril Charon (Korolevsky), *History of the Melkite Patriarchates* (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the sixth century Monophysite schism until the present (1910). Volume III – Part I. The Institutions, Liturgy, Hierarchy and Statistics. Translated by John Collorafi and Bishop Nicholas Samra. Edited by Bishop Nicholas Samra. Published by Eastern Christian Publications, PO Box 146, Fairfax, VA 22030, A.D. 2000, pp. xiv + 400.

Sono ormai 90 anni che Jean-Baptiste Charon, alias Cyril Korolevsky, ha scritto queste pagine in francese, che oggi sono tradotte in inglese in una lodevole iniziativa di cui abbiamo reso conto gradualmente a misura che ne uscivano i volumi (cfr OCP 1998: 484-485; OCP 1999: 490-492). Prendiamo per esempio la tesi che l'A. sostiene in questo volume, che all'origine il rito di quelli che poi si chiamarono melkiti o imperiali, dal nome siriaco del basileus, sarebbe stato il rito siriaco. Secondo l'A. il rito dei Melkiti è antiocheno all'origine, perpetuatosi poi nella chiesa siro-orodossa e nella Chiesa maronita.

Ma dal rito antiocheno di matrice siriaca i Melkiti vengono gradualmente a staccarsi fino ad assumere il rito costantinopolitano, cioè bizantino. Questa tesi è contraddetta da altri studiosi. Ci sono però interrogativi storici irrisolti che sembrerebbero trovare qualche risposta nella prospettiva illustrata da Korolevsky. Per esempio, rimane un gran numero di manoscritti siro-melkiti (pp. 29-58) che documenterebbero lo spostamento dall'uso del greco al siriaco, quando il greco è quasi dimenticato. Poi vengono i manoscritti del periodo arabo-bizantino (pp. 58-66). Segno della graduale introduzione dell'arabo nella liturgia. Quindi vengono i libri liturgici a stampa (pp. 68-150). Ci sarebbe stata prima una decadenza del greco, fino alla sua scomparsa e una ripresa del siriaco in quanto più rispondente alla cultura semitica della popolazione, quasi un inconscio richiamarsi ad Antiochia "città di Dio" inserita nella storia cristiana prima di Costantinopoli. Il fenomeno si ripeterebbe per l'arabo, dopo l'avvento dell'Islam.

Concludendo, ci sono manoscritti greci di origine antiochena, ma la maggioranza dei codici, dal nono al decimosettimo secolo, sono in siriaco. Perché questi manoscritti non sono stati tradotti dal greco in arabo, invece che in siriaco? Perché i melkiti parlavano siriaco in quel tempo. "In questo caso possiamo usare l'argomento linguistico per provare l'origine siriaca dei Melkiti, argomento delicato ma perfettamente giustificato essendo confermato dai fatti" (pp. 158-159).

Del resto uno stesso rito può avere lingue diverse come avviene precisamente per il rito bizantino che a seconda del luogo può esprimersi in diversa lingua. Nel rito bizantino vi sono anche particolarità locali e su quelle melkite l'A. si intrattiene citando pontificali, uffici funebri, uno stile architettonico e un glossario melkita (pp. 212-217). La liturgia melkita ha subito latinizzazioni. L'A. accenna alla tentazione di qualche melkita che vorrebbe tornare al greco. Ma cita pure S. Anna di Gerusalemme dove i Padri Bianchi non hanno nostalgie e sviluppano una scuola di liturgia bizantina, sotto la

guida di P. Abel Couturier. Menziona anche vari liturgisti melkiti: Joachin Moutran, Michael Chahhoud, Germanos Moaqqad, Gregoy Ata, Bisharat Eid.

Dalla liturgia l'A. passa alla gerarchia del patriarcato melkita, di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme. Anche queste pagine, benché datate, sono tuttora di grande interesse. Così pure le statistiche dei patriarcati, dei vicariati patriarcali, delle eparchie, delle metropolie, dei religiosi cattolici basiliani, dei missionari di S. Paolo e del clero eparchiale per gli anni 1906-1907, statistiche tuttora utili anche per il possibile confronto con le corrispondenti statistiche riguardanti la Chiesa Ortodossa.

Questo volume si rivela come altri scritti di Korolevsky una miniera dalla quale si possono estrarre metalli preziosi.

V. Poggi, S.J.

Cyril Charon (Korolevsky), *History of the Melkite Patriarchates* (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the sixth century Monophysite schism until the present (1910). Volume III – Part 2. Canon Law, Present Organization and Chronological Lists. Translated by John Collorafi and Bishop Nicholas Samra. Edited by Bishop Nicholas Samra. Published by Eastern Christian Publications, PO Box 146, Fairfax, VA 22030, A.D. 2001, pp. iv + 432.

Una prima constatazione dell'A. è la carenza di pubblicazioni di diritto canonico melkita. Tanto più lodevole è la produzione del Padre Bianco M. Burlaton che cerca di rimediare a tale lacuna, scrivendo sulle fonti canoniche, sulla disciplina matrimoniale e del sacramento della penitenza presso i Melkiti. Sono da menzionare gli scritti di J. -B. Pitra, di W. Riedel, gli atti dei sinodi melkiti, le risoluzioni dei sinodi elettorali, le ordinazioni patriarcali, le tradizioni inveterate, le regole dei religiosi basiliani e la legislazione patriarcale recente. Quindi il volume studia la struttura canonica della Chiesa melkita, la figura giuridica del patriarca, come si proceda nella sua elezione, se ne attui la conferma da parte di Roma, quali titoli gli si attribuiscano. A questo proposito Korolevsky scrive "Da tempo immemoriale, almeno dal medioevo, il patriarca melkita si firmava: 'Io N. N. per grazia di Dio patriarca della grande città di Dio (Antiochia) e di tutto l'Oriente'. Il Patriarca Massimo III Mazloum ottiene da papa Gregorio XVI il privilegio del titolo di Patriarca di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme e di tutto l'Oriente, ma non trasmissibile automaticamente ai successori. Quando il patriarca Clemente Bahouth prende lo stesso titolo, il papa gli ricorda che quel titolo è esclusivo al suo predecessore. Clemente si sottomette prontamente e il papa gli concede di portare anche lui quel titolo ma soltanto *ad personam*. Clemente Bahouth più tardi si dimette e da quel momento Roma non riconosce più ufficialmente, salvo esplicita autorizzazione, l'aggiunta "di Alessandria, di Gerusalemme e di tutto l'Oriente" (pp. 65-66). Quanto all'estensione della

giurisdizione patriarcale Korolevsky afferma che "il patriarca melkita è amministratore apostolico dei due patriarcati di Alessandria e di Gerusalemme dal 1772" (p. 82) Riporta infatti il documento di Propaganda, "è sommamente opportuno che tutti i melkiti dei patriarcati di Alessandria e di Gerusalemme siano sotto la giurisdizione e l'autorità del patriarca cattolico di Antiochia...Il Segretario di Propaganda spiega in udienza papale questa decisione al santissimo Signore papa Cemente XIV e sua Santità benignamente l'approva e conferma, ingiungendo che sia attuata sotto ogni rispetto" (pp. 82-83). Il concilio plenario melkita di Roma del 1901 elenca 28 privilegi e nove obblighi speciali del patriarca (pp. 101). L'A. preferisce riferire i 25 diritti del patriarca espressi nel sinodo di Gerusalemme del 1849 e pubblicati da Massimo III Mazloum (pp. 102-135). L'A. tratta anche del patriarca melkita nei confronti dell'impero ottomano. Egli è infatti solitamente il rappresentante legale del *millet* cui il sultano concede il suo riconoscimento e la sua protezione. Questa sezione del volume percorre la storia della protezione dei sudditi ottomani non apartenenti alla *ummah* o comunità dei credenti dell'Islam. Inizia dalla conquista di Costantinopoli da parte di Maometto II, fino all'epoca delle *tanzimat* o riforme iniziate nel 1839, fino al trattato di Parigi del 1856 e a quello di Berlino del 1878. Tratta quindi dei luoghi di residenza del patriarca melkita, delle sue rendite, della sua curia patriarcale. Dal patriarca si passa al vicario patriarcale. L'A. illustra i poteri del vicario riportando le disposizioni date da Massimo III Mazloum al vescovo sincello di Gerusalemme che deve amministrare quel vicariato vacante. Quindi tratta dei poteri del metropolita e del vescovo, dell'elezione del vescovo che paragona ultilmente all'elezione episcopale nelle altre Chiese orientali cattoliche, dei diritti ecclesiastici e civili di ogni membro della gerarchia melkita, dei redditi e di come sono strutturate le curie episcopali e le parrocchie. Tratta dei preti eparchiali in servizio pastorale, dei religiosi locali, dei preti sposati, dei diaconi e dei chierici non ordinati. Ha pure un utile excursus sulla nomenclatura ecclesiastica melkita: corepiscopo, economo, archimandrita, cartofilace, protosincello, esarca, protoprete, arcidiacono.

Anche la sinodalità ha le sue regole nella Chiesa melkita e l'A. dedica alcune pagine ai concili nazionali, ai sinodi elettorali, alle conferenze patriarcali ed episcopali, ai sinodi eparchiali.

I rapporti della Chiesa melkita con Roma passano per vie definite attraverso la sezione di Propaganda che si occupa precisamente degli affari orientali (allora non c'era la Congregazione per la Chiesa Orientale, creata nel 1917) e attraverso i Delegati Apostolici. A proposito dei rapporti con Roma Korolevsky non si nasconde che c'è una certa gelosa suscettibilità da parte della Chiesa melkita nei confronti di Roma, benché non si tratti di qualcosa esclusivo ai Melkiti ma comune a tutti i cattolici orientali. Egli cerca allora di trovare le ragioni profonde di questo atteggiamento istintivo e ne produce qualcuna, ma non mi sembrano convincenti. La difficoltà c'è indubbiamente. Ma la colpa non è tutta da parte dei Melkiti o degli orientali cattolici. La colpa è anche di Roma.

Venendo all'organizzazione della Chiesa melkita del suo tempo, l'A. tratta dei seminari, della preghiera canonica, dell'abito clericale, del catechismo e della predicazione popolare, delle pratiche religiose comprese le astinenze e i digiuni, del calendario e del santorale, di feste mobili e immobili, dell'amministrazione dei sacramenti, della comunione frequente, dei missionari latini, di scuole e collegi melkiti, di beni ecclesiastici, di associazioni di carità e della situazione sociale dei melkiti.

Seguono le statistiche sulla vita monastica locale nelle varie regioni ecclesiastiche e le tavole cronologiche dei prefetti e dei segretari della Congregazione di Propaganda e della sezione per le Chiese Orientali, dei Delegati Apostolici di Siria e di Egitto, dei vicari patriarcali melkiti a Damasco, ad Alessandria e a Gerusalemme, dei superiori religiosi ad Ayn Traz, a S. Anna di Gerusalemme, dei superiori del collegio di S. Giovanni Crisostomo a Beirut e del Collegio di Damasco, degli archimandriti di S. Giovanni di Choueir, di S. Giorgio degli Aleppini, del Monastero del santo Salvatore.

Infine, in appendice, c'è un indice di tutti i documenti riportati nel volume per intero.

Anche a questo proposito lodiamo l'iniziativa di aver messo a disposizione di un vasto pubblico e in una serie di volumi maneggiabili e ben stampati, un capolavoro di storia ecclesiastica dell'Oriente cristiano. Mi si permetta però di rimpiangere che alla fine di questo "volume III Part - 2" manchi un indice analitico di tutta l'opera che avrebbe favorito la consultazione rapida e funzionale di questo proficuo strumento di lavoro. Si era fatta un'aggiunta ammirevole al volume primo, inserendo all'inizio un profilo di Korolevsky e alla fine una sua bibliografia. Si poteva con uno sforzo fare quest'altra aggiunta alla fine di questo ultimo volume.

V. Poggi, S.J.

Simon Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques.* Préface par André Caquot membre de l'Institut (= Patrimoines), Les Éditions du Cerf, Paris 1998, pp. III + 548.

L'A. noto per il suo lavoro *Dormition et assomption de Marie*, Paris 1995, ha pure all'attivo una serie di saggi sul giudeocristianesimo, che ha ripreso e aggiornato in questo interessante volume. Non c'è dubbio che S. Cl. Mimouni ha tutte le doti per un lavoro scientifico in profondità. Mi viene in mente il suo saggio, che l'A. menziona giustamente a p. 21 e a p. 389, "Les Nazoréens. Recherche Étymologique et Historique", *Revue Biblique* (1998) 208-262, che rammarico di non aver conosciuto scrivendo su Costantino e la Chiesa di Persia. Del resto André Caquot, nella *Préface*, loda l'A. per aver "aperto sui Giudeocristiani tutti i *dossiers* senza tralasciare alcuna prospettiva" (p. II).

Infatti la sua conoscenza delle lingue, a incominciare dall'ebraico, la sua perspicacia, la sua chiara e conseguente lucidità si vedono da come ha

strutturato questo ricco volume. La *Présentation* mette immediatamente a fuoco il problema di chi siano i giudeocristiani (pp. 11-24). Il *Préliminaire* raccomanda ai teologi di non improvvisarsi storici (pp. 25-37). Quindi la serie dei capitoli, sulla definizione del giudeocristianesimo (39-72), sul giudeocristianesimo ortodosso ed eterodosso (pp. 72-90), sulla documentazione diretta su di sé degli stessi giudeocristiani (nella letteratura canonica, apocrifa, patristica, rabbinica, "giudeocristiana", ortodossa ed eterodossa) (pp. 91-107) con un *Excursus* sul vangelo secondo Matteo (pp. 108-110). Un discorso speciale riserva l'A. alla documentazione indiretta, cioè di quegli scritti non giudeocristiani che trattano di loro, per es. gli scritti di Ignazio di Antiochia, Giustino, Origene (pp. 111-137). soffermandosi sulle divergennze in proposito fra Gerolamo e Agostino (pp. 139-159). Un capitolo indugia sulla *Birkat ha-Minim* rabbinica (pp. 161-188). Nell'ambito invece della documentazione diretta di provenienza giudeocristiana, l'A. tratta della *Didaché* (pp. 189-201) aggiungendo un *excursus* su di un'opera uscita a Gerusalemme nel 1984 circa la letteratura religiosa sincronica o non storica (pp. 202-206).

Un capitolo tratta dei vangeli giudeocristiani (pp. 207-230), un altro della Lettera di Barnaba (pp. 231-249) aggiungendovi un excursus su tempio materiale e spirituale secondo il cap. 16 della stessa Lettera (pp. 249-255). Quanto ai giudeocristiani eterodossi, l'A. si occupa della letteratura ebionita (pp. 257-276) con *excursus* sulle pseudoclementine (pp. 277-286). Passa quindi alla letteratura elcasaita (pp. 287-307), concludendo con *excursus* sul codice coloniense di Mani (pp. 316). Introduce quindi le fonti non letterarie (pp. 317-324) con *excursus* sulla lettura simbolica di Jean Daniélou e di Emmanuele Testa (pp. pp. 325-336). Studia l'archeologia "giudeocristiana" e l'approccio di B. Bagatti e di Joan E. Taylor (pp. 337-346). Giudica grotte, edifici, luoghi di culto "giudeocristiani" (pp. 347-408). Considera le necropoli, le tombe, gli ossari (pp. 409-428), le iscrizioni e gli amuleti (pp. 429-452). Il volume contiene pure una storia della ricerca, con le varie scuole, tedesca, francese, inglese e italiana (pp. 453-474) e con le prospettive di studio per il futuro (pp. 475-490). La conclusione esclude che il giudeocristianesimo sia qualcosa che unisce la Sinagoga e la Chiesa e riafferma la legittimità di chiamare giudeocristiane le comunità cristiane di origine giudaica che dal 135 in poi sono sempre più emarginate dalle comunità cristiane di origine pagana (pp. 491-493). Il volume ha una bibliografia ragionata, un elenco delle sigle, delle citazioni bibliche, dagli apocrifi, dai testi canonico-liturgici, qumraniani, rabbinici, manichei, musulmani, di autori antichi e medievali, di autori moderni. Ci sarebbe voluto anche un indice analitico, che avrebbe reso più facile il pronto riferimento a tematiche tuttora non esaurite, come il rapporto fra nazarei e minim, nazarei e ebioniti, ecc.

Direi che quanti si occupino della nascita del Cristianesimo e di cosa sia il giudeocristianesimo, problemi che l'A. a ragione ritiene strettamente connessi (pp. 13-14), non possano ignorare questo volume. L'A. ha la lealtà di riconoscere che le sue ricerche non pretendono affatto di essere una sintesi esaustiva di questo complesso problema storico. Egli presume soltanto che i

suoi saggi sul Giudeocristianesimo, frutti di seminari o di varia attività accademica, qui utilmente ripresi, costituiscano al più una tappa iniziale che spazza il terreno da confusioni ed equivoci. "Se è ammissibile passare dalla storia dell'arte alla storia, molto meno ammissibile è passare dalla storia dell'arte non solo alla storia ma alla teologia" (p. 25). Il che egli dice alludendo ad autori che avrebbero trascorso da un campo all'altro valicando le regole della sana metodologia. Egli nel *Préliminaire* rigetta la concezione bipolare di Chiesa della circoncisione e di Chiesa della gentilità (p. 35). Ci sono piuttosto varie Chiese della circoncisione e varie Chiese della gentilità.

Che una definizione del giudeocristianesimo antico sia difficile non è una novità. Non giova molto descriverlo come cristianesimo che assume in proprio elementi giudaici. La definizione che ne dà il DThC "Cristiani di origine giudaica che associano osservanze mosaiche a credenze e a pratiche cristiane", è inadeguata. Infatti ci furono giudeocristiani di origine non giudaica, come quelli cui si rivolge la lettera agli Ebrei. Neppure la definizione di Daniélou è soddisfacente, "un insieme di concetti cristiani che senza implicare legami con la comunità giudaica si esprime in strutture mutuate dal giudaismo". A noi piace tuttora la definizione di A. Benoit, in M. Simon et A. Benoit, *Le Judaisme et le Christianisme antique*, Paris P.U.F. 1968, p. 268. "È giudeocristiano quanto in materia di legalismo giudaico oltrepassa i limiti fissati dal decreto apostolico di Atti 15". Ora l'A. propone una nuova definizione del giudeocristianesimo: "Giudeocristianesimo antico è formula recente che designa i cristiani di origine giudaica che hanno riconosciuto la messianità di Gesù, indipendentemente dall'averne riconosciuto la divinità, ma continuano tutti ad osservare la Torah". Questa formula enunciata a p. 15 della *Présentation* è ripetuta a p. 70, nel primo capitolo intitolato appunto "La question de la définition" che riprende il saggio dell'A., "Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien" *New Testament Studies* 38 (1992) 161-186. Sono anch'io d'accordo con l'A. che una definizione del giudeocristianesimo è pregiudiciale e va messa al principio del volume. Infatti l'A. è severo con altri che hanno mancato di chiarire subito a se stessi e ai loro lettori cosa intendano per giudeocristiano. Infatti l'A. come rimprovera a Daniélou "la tendenza di subordinare i dati storici ai dati teologici, specialmente a quelli dogmatici" (p. 37), così rinfaccia a Bellarmino Bagatti, di "non avere mai dato un'esplicita definizione del giudeocristianesimo" (p. 68). È duro Mimouni con "la scuola italiana", cui attribuisce "un procedimento intuitivo e immaginativo" (p. 321) con "l'ambiguità di fornire interpretazioni basate su dati insicuri" (p. 342); anche se non condivide lo zelo battagliero contro tale scuola di Joan E. Taylor, quando riconosce in lei "una polemica eccessiva" (p. 345). Ma la stessa definizione dell'A. non mi sembra del tutto soddisfacente. Se nella definizione si inserisce, come lui fa, l'essere "di origine giudaica", che ritorna anche nella sua *Conclusion* a p. 493, allora vale contro la sua definizione la stessa obiezione che facevamo alla definizione del DThC. Étienne Nodet è ancora più reciso: "definire i giudeocristiani come cristiani d'origine giudaica non è affatto ovvio, perché tale è il caso

di Paolo", "Les Nazoréens: Discussion", *Revue Biblique* 1998 263-265. Anche Nodet come Benoit riconosce che "il criterio d'identificazione è la pratica piuttosto che l'appartenenza etnica", Id., ibid. p. 263. Ecco perché preferisco la definizione dei giudeocristiani che ha dato Benoit. Con tutto ciò mi congratulo con Mimouni per questo volume che gioverà a un approfondimento ancora maggiore del fenomeno giudeocristiano.

V. Poggi, S.J.

Iconologica

Giovanna Parravicini (a c. di), *In te si rallegra: Rubljëv e Dionisij.* Storia dell'icona in Russia – 2, a cura di Giovanna Parravicini, testi di Levon Nersessian, Giovanna Parravicini, Ol'ga Popova, Engelina Smirnova, La Casa di Matriona, Milano 2000, pp. 128, incluse 47 tavole a colori + catologo delle tavole con riproduzioni delle icone in bianco-nero.

La fioritura artistica nella Rus' tra il XIV e il XV secolo, periodo chiamato il "secolo d'oro" della iconografia sacra russa, è dovuta alla santità di s. Sergio di Radonež, illustrata da ampi brani da *La Vita di san Sergio*, scritta da Epifanio il Saggio, uno dei discepoli (p. 5). Se Roublëv sa raccogliere l'eredità spirituale di s. Sergio, Dionisij continua l'opera di Rublëv, artisticamente e spiritualmente (p. 5).

Dalla seconda metà del XIV secolo in poi, l'arte bizantina segue le tradizioni classiche o procede all'insegna dell'esicasmo e del palamismo, dice O. Popova, nel suo saggio, "Le icone russe dell'epoca di san Sergio" (pp. 7-16, qui p. 7). Trasferitasi in Russia, questa spiritualità dà luogo, secondo l'A., ad una spiritualità tipicamente russa (p. 8). Da Teofane il Greco, Andrea Rublëv impara lo stile bizantino classico che Teofane utilizza a Mosca nelle icone della Deesis della cattedrale dell'Annunciazione, dove Andrea lavora con lui (p. 12). Mentre le icone di Teofane il Greco si arrestano al grado della purificazione, quelle realizzate da Andrej Rublëv sono legate alla visione mistica (p. 13). Solo per qualche tempo s. Sergio vive da solo, come eremita, anche perché eremiti veri e propri sembra che ce ne siano stati, nella Rus', pochissimi, forse il solo Antonij delle Grotte (p. 15). Il monachesimo di s. Sergio è aperto al mondo e alle responsabilità sociali; proprio nell'ambito di un tale vita monastica sorge l'arte di Rublëv (p. 16).

E. Smirnova dedica un articolo a "Il volto spirituale di san Sergio" (pp. 17-24) indica le icone come chiave di lettura del secolo xv, così poco studiato, e l'icona raffigurante la Madre di Dio in trono con il Bambino e san Sergio, proveniente dal monastero di Machriščе, strettamente legata all'operato di s. Sergio, come segno dei tempi (p. 17). Nella sobrietà di un'iconografia essenziale, realmente monastica (cf tavola 1 a p. 66), l'iconografo sintetizza nella figura della Vergine in trono l'immagine della Chiesa e del monastero fondato da s. Sergio (p. 19). Qui si tratterebbe di un'icona di fondazione monastica, di tipo simbolico, piuttosto che storico (p. 21).

Che Andrej Rublëv si consideri l'espressione più alta della pittura russa e sia canonizzato, si capisce dal fatto che l'iconografo, a detta di P. Florenskij, non testimonia di se stesso ma dei santi testimoni di Dio; così G. Parravicini in "Andrej Rublëv" (pp. 25-42, qui p. 25). Nato venti anni prima della battaglia di Kulikovo (1380), i cui protagonisti sono Dmitrij Donskoj e san Sergio, Rublëv poteva sviluppare sia la sua arte, sia il suo amore per la Trinità nel monastero della Trinità di s. Sergio (p. 26). Le fonti unanimamente sottolineano l'amicizia tra il monaco ed iconografo Daniil Čërnyj e Andrea Rublëv (p. 27). Rublëv era fortemente influenzato anche da Palamas, il quale metteva in rilievo che il corpo dà agli uomini superiorità sugli angeli (p. 28). Si nota che la tensione artistica si esprime attraverso gli occhi penetranti e la bocca piccola e chiusa (p. 35). L'icona detta della Trinità si doveva riscoprire all'inizio del sec. XX; per i nomi collegati a tale ripresa dell'icona vedi p. 38. A detta di Florenskij, è stato s. Sergio, l'angelo custode della Russia, a costruire in Russia la casa della Trinità (p. 39). Il detto dei Padri riportato a p. 41 di solito si ritrova in una famosa omelia di Filarete di Mosca; la scarsezza dell'apparato critico non consente di controllare. Come intrepretazione patristica l'autrice si rifà a s. Efrem (p. 41).

L'ultimo studio è quello di Levon Nersessjan, "Dionisij e il suo tempo" (pp. 43-64). Il nome di Dionisij è legato alla cattedrale della Dormizione nel Cremlino, che affrescò al tempo dell'ascesa definitiva di Mosca, quando Ivan III (1462-1505) assunse il nome di "zar", come sottolinea l'escatologia politica della "Terza Roma" in funzione della lotta contro l'Antricristo (pp. 43s). Anche se Dionisij non era un monaco, decisivo per lui è l'incontro con san Pafnutij di Borovsk, che lo guarisce dalla scabbia (p. 45). Iniziatore del restauro della cattedrale della Dormizione nel Cremlino di Mosca è probabilmente il metropolita Filipp, che proclama la metropolia di Mosca indipendente da Costantinopoli, tendenza sottolineata dal 1480 in poi, dalla presenza in questa cattedrale della Vladimirskaja (pp. 45s). Dionisij sembra aver conosciuto le icone di Rublëv, anche se, nonostante elementi comuni, le figure dell'iconostasi della cattedrale della Dormizione sono più stilizzate (pp. 47, 49). In altre icone conservateci si trova il tema della Beatitudine dei Giusti (p. 49). L'unica opera di Dionisij che risale al 1482 è la monumentale "Madre di Dio Odigitria", per rimpiazzare una simile icona distrutta da un incendio (p. 51). Per Iosif di Volokolamsk, Dionisij ha potuto fare un'icona della Madre di Dio Odigitria, con la quale Iosif lascia il monastero di Pafnutij per recarsi, nel 1479, nel luogo dove avrebbe fondato il monastero di Volokolamsk (p. 52). Della cattedrale di questo monastero Dionisij era uno dei pittori (pp. 52s). San Iosif era esperto e collezionista delle icone di Rublëv (p. 54). La "scuola spirituale" di san Iosif non solo influenzò il cammino artistico di Dionisij, ma avrebbe poi spinto l'iconografo ad abbandonare la capitale e a dirigersi verso Nord, a Belozersk (p. 54). Tra le prime opere di Dionisij del periodo settentrionale è da menzionare che sul verso dell'icona centrale della Deesis, il "Salvatore tra le potenze", si conserva un'iscrizione con il nome dell'artista e la data, il 1500 (p. 56). Ma le più famose opere di questo

periodo di Belozersk sono forse gli affreschi e l'iconostasi della cattedrale della Natività della Madre di Dio nel monastero di san Ferapont (p. 56). Il tipico motivo mariano si ritrova anche nell'Akathistos: la Madre di Dio come fonte vivificante (pp. 59s). Le scene dell'*acathistos* negli affreschi di Dionisij sono in pratica identiche alle scene sul bordo dell'icona "Lodi della Madre di Dio con *acathistos*" nella cattedrale della Dormizione nel Cremlino (p. 60). Quanto agli effetti cromatici, Dionisij sembra scegliere coloro splendenti, "paradisiaci". Rispetto a Rublëv, Dionisij compie un passo ulteriore inquanto le sue figure perdono ogni legame con il mondo materiale (p. 63).

Dagli appunti riportati nel "Catalogo delle tavole" (pp. 113-124) desumiamo che l'icona della "Madre di Dio in trono con san Sergio di Radonež" (tavole 1-2) è forse la più antica raffigurazione di san Sergio (p. 113). L'icona canonica della Pasqua, che raffigura la Discesa agli inferi (tavola 8), si basa sul Vangelo di Nicodemo e altri apocrifi (p. 114); inoltre, in questa variante, rispecchia l'opera di s. Giovanni Climaco, particolarmente popolare nella Rus' del XIV-XVI secolo (p. 114). L'icona sulla vita di s. Nicola, che sarebbe apparsa al principe Dimitrij Donskoj nella campagna contro Mamaj, conclusasi poi con la vittoria di Kulikovo (p. 114, tavola 9), ha varianti esclusive alla tradizione russa (p. 115). L'icona di san Kirill di Belozersk, fatta dal monaco Dionisij di Glušicy nel 1424, è una delle pochissime icone che porta il nome dell'autore (p. 115, tavola 11). Il cattivo stato di conservazione del Salvatore della Deisis di Zvenigorod si spiega col fatto che il retro dell'icona serviva da pavimento alla legnaia (p. 116, tavola 17). Tipicamente russe sono le figure femminili delle "Donne mirofere al sepolcro" (tavola 28; p. 119). L'icona del "Metropolita Pëtr con scene della vita" (p. 119; tavola 30) rappresenta il primo degli otto santi metropoliti di Mosca. Quanto alla Discesa agli inferi è da notare che il canone ortodosso originariamente escludeva la possibilità di raffigurare il mistero inattingibile della Risurrezione; inoltre, si veda che accanto agli angeli e ai demoni ci sono i nomi delle virtù e dei vizi (p. 121; tavola 35). Il prototipo dell'iconografia "In Te si rallegra ogni creatura" è probabilmente quello dell'ordine locale della cattedrale della Dormizione nel Cremlino (p. 123; tavola 42). A p. 125 segue la Bibliografia essenziale.

Come il precedente, questo libro rende un servizio, in quanto fa accessibile l'iconografia russa del periodo d'oro al pubblico italiano.

E. G. Farrugia, S.J.

Indica

Cristiano Dognini – Ilaria Ramelli, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano, Edizioni Medusa 2001, pp. 190.

I due coautori si sono suddivisi il compito. Il primo capitolo, di Cristiano Dognini, traccia una panoramica antichista dei rapporti fra India e Grecia. Verso il 520 a. C. Dario I invia Scilace di Carianda alla ricerca delle foci

dell'Indo. Un'iscrizione di Persepoli menziona verso il 515 a. C. il Sind fra le regioni tributarie del re di Persia. È l'inizio dei contatti, più o meno diretti, fra India e Grecia. Erodoto si occupa di quei rapporti. In certe cose è leggendario, ma talvolta, come a proposito delle formiche giganti scavatrici di oro, corrisponde a fonti indiane. Un altro informatore è Ctesia di Cnido, medico di re Artaserse II, nei suoi *Indiká*. Erodoto parla delle capacità guerresche degli Indiani. I Greci ne fanno esperienza nella seconda guerra persiana, scontrandosi con mercenari indiani che militano per i persiani. La mitologia greca narra la conquista dell'India da parte di Dioniso e la fondazione della città di Nisa, la cui identificazione rimane incerta. Arriano, seguendo le tracce indiane di Dioniso, suggerisce una presenza greca nell'India prima di Alessandro Magno, attraverso i Nisei, i Branchidi e i discendenti di Demarato. Nel 326 a. C. Alessandro rivolge la sua attenzione all'India, raggiunge Tassila e vi è accolto onorevolmente da Āmbhi che spera nel suo aiuto contro il re Poro. Nel 325 a.C., con difficoltà e rimanendo ferito, Alessandro, conquista un territorio indiano che pur non raggiungendo il Gange, comprende Gandhara e Sind. Il Macedone rispetta la sovranità dei re locali. Il primo satrapo dell'India, come lo definisce Arriano, è Filippo, figlio di Macata. In quegli stessi anni 326-325 a. C. avverrebbe l'incontro fra Alessandro e i gimnosofisti indiani, fra cui figurano Dandami e Sfine. Durante il ritorno, Alessandro organizza un'altra spedizione alle foci dell'Indo e compie il periplo del Golfo Persico. Alla sua morte, Seleuco conserva la Battriana, mentre il Sind e il Gandhara sono ripresi da Candragupta Maurya. Ma l'editto di Aśoka in greco e aramaico suggerisce la penetrazione della cultura greca in India. Più tardi si hanno regni indo-greci in territori indo-battriani, con il re Demetrio di Battriana, che ricostruisce Tassila, fonda Patala e Termedh. Il re Menandro intrattiene rapporti con i buddisti. Fino ad allora solo la parte nord-occidentale dell'India è coinvolta. La situazione cambia con l'aprirsi di altre vie al commercio di profumi e di spezie. Partendo da Alessandria quel commercio risale il Nilo fino a Coptos, si sposta in carovana fino a Ras Banas e Safaga, quest'ultima privilegiata tra i porti del Mar Rosso, per veleggiare poi, seguendo il ritmo dei monsoni, fino alle coste del Malabar dove approda, forse a Pokarad e, senz'altro, a Cranganore. Strabone lo testimonia.

Il secondo capitolo, a firma di Ilaria Ramelli, si occupa dei rapporti fra India e Roma, dall'epoca augustea. Come si desume dal romanzo di viaggio di Giambulo, dagli scritti di Plinio e dal *Periplo del Mare Eritreo*, della seconda metà del primo secolo d.C., è la rotta inaugurata alla fine della fase precedente, dal Mar Rosso al Malabar. La *Tabula Peutingeriana* menziona un tempio di Augusto nel Malabar. In quell'epoca varie ambascerie sono documentate. Una per es. dal regno dei Pandya (India Meridionale), l'altra dall'attuale Broach (India settentrionale). Quando Valeriano nel 260 è sconfitto e fatto prigioniero dai Persiani, i Battriani si adoperano invano per la sua liberazione (pp. 31 e 41). Conosciamo l'esportazione di vino da Roma all'India, soprattutto dal porto di Pozzuoli e la durata dei viaggi. Da Pozzuoli ad Alessandria 9 giorni; 12 giorni per risalire il Nilo fino a Coptos. Da Coptos

la merce viaggia su cammelli per essere imbarcata a luglio sulle navi, nei porti del Mar Rosso, quando incominciano a soffiare i monsoni. La traversata dura 30 giorni fino a Kane; altrettanti da Kane a Cranganor nell'India Meridionale. A leggere i viaggi interminabili dei padri Gesuiti nei secoli XVI e XVII da Lisbona al Malabar, doppiando il capo di Buona Speranza, si constata che gli antichi erano più veloci. Seneca scrive: "Quanto distano gli indiani dalle estreme sponde di Spagna? Pochi giorni, se un vento propizio spinge la nave". Gli *Acta S. Thomae*, redatti a Edessa nel secolo III attingono storica plausibilità: "Saliti sulla nave, dopo tre mesi giunsero nell'India meridionale. Il mercante rimase stupito per la velocità, soprattutto perché quel viaggio, che altre volte si compiva in tre anni, adesso si compie in tre mesi" (cfr. p. 72).

Il papiro vindobonense G 40822 attesta la presenza di gente "mediterranea" a Cranganor nel secolo II d.C. Del resto, in quella regione, ci sono tracce dell'esistenza di comunità giudaiche e di parlanti aramaico. Le anfore romane trovate dagli archeologi confermano l'arrivo in zona di merci romane. Anzi, all'epoca, le rotte dall'Egitto all'India Centrale e Meridionale sono più frequentate di quelle verso l'India settentrionale. Lo provano monete romane, databili alla fine del secolo II, trovate soprattutto nell'India Meridionale. Sotto Claudio quattro ambasciatori, capeggiati da Rachia, vengono a Roma da Taprobane, odierna Sri Lanka. Plinio racconta del liberto Annio Plocamo naufragato in vista di Taprobane, menzionato da un'epigrafe di Coptos. A Soqotra, la cui popolazione è arabo-greco-indiana, risiede gente proveniente dall'impero romano. Il capitano marittimo Alessandro, supera intorno al 100 d.C. l'India e raggiunge Kattigara in Cina alla foce del fiume Rosso. Nei secoli II e III continua il commercio di Roma con l'India servendosi soprattutto di città carovaniere come Palmira e attraverso i territori dell'impero persiano. Percorrendo quella via commerciale Mani entra in Persia. Bardesane approfitta di ambascerie di passaggio per Edessa per scrivere sull'India (F. Winter, *Bardesanes von Edessa über Indien*, Innsbruck 1999, cfr OCP 1999: 519-522). Sono dunque attestati abbondantemente contatti di natura commerciale e politica fra le varie regioni Indiane nei primi secoli dell'impero romano e Roma.

Il terzo capitolo, anch'esso a cura della Ramelli, si domanda cosa insegni sull'India la Patrologia. E si sofferma sul passo della *St. eccl.* di Eusebio,V, 10, 3, secondo il quale Panteno si recò in India e vi trovò il vangelo "ebraico" di Matteo, lasciatovi da Bartolomeo apostolo. Secondo Gerolamo in *Vir. Ill.* XXXVI, e in *Epist.* 70, 4, Panteno, attivo sotto Settimio Severo e Caracalla, è inviato in India da Demetrio, vescovo di Alessandria, su richiesta di una legazione indiana. Avrebbe predicato ai brahmani e ai filosofi indiani e riportato dall'India il vangelo di Matteo lasciatovi da Bartolomeo. Per Gerolamo *Adv. Pelagianos* III, 2 quel vangelo è in aramaico, scritto con lettere ebraiche. La missione indiana di Panteno sarebbe confermata da altri scrittori d'epoca patristica che trattano dell'India: dalla Storia dell'ariano Filostorgio, a Clemente Alessandrino negli *Stromata* I, 71, 3-6, a Ippolito nelle *Refutationes* I,

24 e da Bardesane nel suo trattato sugli Indiani, essendo lui testimone a Edessa dell'arrivo dall'India delle reliquie di Tommaso Apostolo. Tutto questo non contraddirebbe Rufino che sposta al IV secolo, in epoca costantiniana, l'evangelizzazione dell'India. Rufino intende infatti l'*India Ulterior*, non la *Citerior*, come confermano il siriaco *Chr. Ps.-Dionysianum vulgo dictum* 121-23 che attribuisce a Bartolomeo l'evangelizzazione dell'*India citerior*, le *Memorie apostoliche* tradotte in latino da Sesto Giulio Africano e altri testi d'età patristica come la *Passio S. Bartholomaei* etc. fino a *De Vitis Apostolorum*. La questione poi del Matteo aramaico viene approfondita citando Papia, Egesippo ed Eusebio. Sarebbe un riassunto dei detti del Signore collegato con i cosiddetti Nazareni. Da distinguere dal Vangelo degli Ebrei in onore presso gli Ebioniti. A questo proposito la famosa iscrizione di Kartīr, gran sacerdote del culto zoroastriano sotto Sapore I, scolpita verso l'anno 257, privilegiando la religione zoroastriana ufficiale e mettendo al bando le altre religioni, condanna esplicitamente ma separatamente, nazarei e cristiani. "Le dottrine di Ahriman e dei demoni sono espulse e proscritte dall'impero persiano. Sono perseguitati i giudei, i buddisti, i brahmini, i nazarei, i cristiani, i maktak, i zandik (manichei)" (M.-L. Chaumont, *La christianisation de l'empire iranien dès origines aux grandes persécutions du IV siècle*, Louvain Peeters 1988, 111. A. V. Williams, "Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran", *Bulletin of the J. Rylands Univ. Library of Manchester* (1996) 39-58). Ma bisogna anche ricordare che i Cristiani indiani di S. Tommaso vengono chiamati da secoli *Nasrāni* cioè Nazarei (G. Nedungatt S.J., "Nasrāni or Kristyāni?", Aluva, Kerala, *Tanima* 4 (1988) 112-126).

La Ramelli raccomanda giustamente prudenza. Ma afferma senza tergiversazione: "È comunque certo che in India nel I secolo vivessero gruppi parlanti aramaico e in questo quadro un'eventuale predicazione giudaico-cristiana si inserirebbe bene" (p. 56).

Il quarto capitolo, ancora della Ramelli, affronta il tema dell'apostolato di Tommaso in India. Origene dice che Tommaso, come attesta la tradizione, ebbe in sorte la Partia (*In Gen* III). Altrettanto asserisce Rufino. Vari Padri orientali assegnano invece l'India a Tommaso (per es. l'autore della *Doctrina Addai*, Gregorio di Nazianzo, Niceforo, Efrem, Giacomo di Sarug). Lo stesso fanno gli occidentali Ambrogio, Gerolamo, Cromazio di Aquileia, Gaudenzio di Brescia, Paolino di Nola, Giuliano di Toledo e Gregorio Magno. Il *De Vitis Apostolorum* afferma che Tommaso, secondo la tradizione, predicò ai Parti, ai Medi, ai Persiani, agli Ircani, ai Battriani, ai Magi e morì in India. L'apocrifo del VI s. *Passio Thomae* riferisce la traslazione a Edessa del corpo dell'Apostolo, avvenuta probabilmente fra il 222 e il 235, sotto l'imperatore Severo Alessandro. Se l'evangelizzazione dell'India parte da Edessa, sede della Chiesa madre di lingua aramaica, *a fortiori* Edessa deve accogliere le spoglie dell'Apostolo.

Dalla patristica l'Autrice si sposta alle tradizioni locali, raccolte nel 1533 per ordine del re di Portogallo. Tali tradizioni attribuiscono concordemente a Tommaso apostolo la prima evangelizzazione dell'India Meridionale, dal

suo arrivo a Cranganore alla morte a Meilapur. A questo proposito la studiosa non poteva ancora segnalare l'edizione integrale e la versione inglese del rapporto portoghese "Relaçao sobre a Serra" del 1604, British Library Add. 9853 ff. 86-99, ora disponibile in G. Nedungatt (a c. di), *The Synod of Diamper revisited*, Roma P.I.O. 2001. In quella Relaçao il vescovo gesuita Francisco Ros, conoscitore della lingua lusitana e del malayalam, raccoglie quanto ai suoi tempi i cristiani del luogo si tramandavano di padre in figlio circa la nascita e lo sviluppo della Cristianità di S. Tommaso. La Ramelli riconosce comunque nella tradizione caldeo-malabarica la comune convinzione che Tommaso sarebbe giunto in India con Bartolomeo e Giuda Taddeo e che Bartolomeo sarebbe poi passato in Armenia. Da Gerusalemme l'itinerario apostolico si è diretto a Edessa, alla Persia e all'India, mantenendo un carattere semitico e giudeo-cristiano che si rispecchia nel nome di Nazarei e in certi usi della cristianità malabarica. La Ramelli fa pure menzione di re Gudaforo di Tassila, identificato da alcuni con il Gaspare dei Magi. Accenna alla spedizione di Tommaso Cananeo che verso il 345 si reca in India dalla Persia, come ne ha scritto Kollaparambil. Cita anche un invio successivo di Sapor e Prot, dalla Persia, confusi dai latini con Gervasio e Protasio. Ricorda il sinodo di Diamper del 1599, come spartiacque della storia di quella cristianità quale tentativo di far rinnegare a quei cristiani la loro matrice semitica, confusa con il nestorianismo, con la conseguente frammentazione in comunità cattoliche, siro-ortodosse e siro-orientali. Si citano gli *Acta S. Thomae*, il *Chronicon Ps. Dionysianum* (che attribuisce a Tommaso anche un viaggio apostolico in Cina, terra dei Seri), il *De Vitis Apostolorum*, la *Doctrina Addai* per ricostruire le varie fasi della vita e della morte di Tommaso Apostolo, confermando l'ipotesi che l'evangelizzazione si avvaleva del commercio delle spezie e della seta e delle vie di comunicazione che lo servivano, citando storici come Spuler e Mundadan.

Il quinto capitolo, il più breve, di Cristiano Dognini, si occupa di indianistica e confuta le tesi di Grierson che il culto di Kṛṣṇa e la *bhakti* siano debitori d'influssi cristiani. Ambedue infatti risalgono al sec. VI a.C. Tutt'al più si può dire che qualche elemento dei due filoni tipicamente indiani, forse successivo al secolo II d. C., avrebbe potuto subire influssi cristiani. Il che apporterebbe un'indiretta conferma che il cristianesimo a quell'epoca si era già manifestato in qualche parte dell'India.

Il sesto capitolo firmato ancora da Dognini, indaga sui primi contatti fra cristianesimo e buddismo. Clemente Alessandrino nomina negli *Stromata* I, XV, 71, 6, dopo i brahmani, i śramaṇa e i seguaci del Buddha, primo riferimento nel patrimonio classico. Gerolamo in *Adv. Iov.* I,42, afferma che Buddha viene alla luce da una vergine. Proprio a partire dalla metà del secolo II d.C. si intensificherebbero i rapporti fra cristianesimo e buddhismo a conferma della presenza di cristiani all'epoca, nel subcontinente indiano.

Il settimo capitolo, della Ramelli tratta del cristianesimo indiano in epoca costantiniana. Riprende in esame il testo di Rufino *Hist. eccl.* I, 9 già citato nel capitolo quarto, nel quale l'*India ulterior* è situata fra l'*India citerior* e la

Partia. Di tale *India ulterior* l'evangelizzazione risalirebbe secondo Rufino soltanto all'epoca di Costantino, mentre la *citerior* è evangelizzata da Bartolomeo apostolo e visitata da Panteno. Questa distinzione permette la conciliazione dei due dati, cioè la missione di Panteno nell'*India citerior* con la cristianizzazione all'epoca di Costantino dell'*India ulterior*. Infatti le fonti attribuiscono a Frumenzio l'evangelizzazione dell'*India ulterior* attraverso l'associazione ben documentata fra *India ulterior* ed Etiopia. Ma se quel testo di Rufino tratta solo dell'evangelizzazione dell'*India ulterior*, cosa rimane per l'Etiopia vera e propria? C'è poi la problematica identificazione del vescovo Giovanni di Persia al concilio di Nicea con Giovanni vescovo di Arbela e con Daniele Bar Mayam. Degna di riflessione è la figura dell'indiano Teofilo, di cui parla lo storico ariano Filostorgio. Teofilo è spedito in Arabia, in Etiopia e in India da Costanzo II. La sua figura è approfondita da G. Fiaccadori, (*Teofilo Indiano*, Ravenna, Lapucci 1992, rec. OCP 1995: 607-608). È stata pure ricostruita la spedizione in India meridionale del ricco e potente commerciante cristiano Tommaso Kananita mandato con clero e 72 famiglie dalla Chiesa di Persia nel 345 alla Chiesa indiana del Malabar.

Non comprendiamo l'espressione: "Shapur [II] contro il quale Costantino avrebbe poi indirizzato una missiva ostile" (p. 109). Perché ostile? Non certo nell'intenzione. Gli raccomandava perfino i cristiani di Persia. Forse nel risultato. Ma la persecuzione anticristiana scatenata da Sapore II è del 340, tre anni dopo la morte di Costantino, mentre la lettera è del 324.

Nell'ottavo capitolo Dognini cerca la prova di un influsso cristiano nei testi indù Bhaviṣya Purāṇa del secolo VI d.C., e si sofferma in particolare su III, 2, 21-32 dove Īśaputra, che si traduce figlio di Dio, afferma di esser nato da una vergine e di essere Masīha, corrispondente al nostro messia. Siccome Īśa è l'Essere Supremo, ne consegue che Īśaputra o Figlio di Dio non è figlio di una qualsiasi divinità indiana ma dell'Essere Supremo. Tuttavia nel termine Īśa c'è piuttosto il concetto dell'Essere trascendente e terribile che quello dell'Essere che viene in soccorso amorevole dell'uomo, indicato piuttosto da Bhagavan o beato. Nel Bhaviṣya Purāṇa si tratterebbe comunque di una reintepretazione indù del Messia cristiano. Altro aspetto cristiano del Bhaviṣya Purāṇa sarebbe la consustanzialità di Dio Padre e del Figlio. Ma il messaggio centrale del Bhaviṣya Purāṇa, nonostante qualche influsso cristiano, resterebbe sostanzialmente indù.

Nelle conclusioni Dognini richiama il Lettore a non credere che si sia voluto provare l'arrivo cristiano in India in epoca apostolica, ma che piuttosto i due autori abbiano voluto introdurre nel panorama critico il dubbio fondato che la tradizione contenga nuclei di storicità, in quanto una prima predicazione del cristianesimo in India non possa essere esclusa a priori, tanto meno le successive predicazioni di epoca costantiniana. Questa plausibilità è confermata dai rapporti India-Grecia e India-Roma nei secoli I-II e IV. Dognini insiste sui caratteri giudaico-cristiani di quelle predicazioni, dove noi avremmo preferito parlare piuttosto di caratteri propri della tradizione siriaca. Infatti la presenza giudaica in quelle regioni nelle stesse epo-

che è connessa con la diaspora giudaica e con il genio commerciale giudaico piuttosto che con il fenomeno complesso del giudeo-cristianesimo, tuttora alla ricerca di definizione e di comprensione (cfr S. Cl. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien,* Paris, Cerf 1998, cfr. OCP 2001: 486-489).

Abbiamo dedicato a questo lavoro più pagine di quanto la sua piccola mole sembrava richiedere. Secondo noi le merita. Mi dispiace soltanto che manchi un indice analitico. Lo avrebbe impreziosito ancora di più.

V. Poggi, S.J.

Islamica

Andreas Bsteh (Hg.), *Eine Welt für alle. Grundlage eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlichen und islamischer Perspektive.* Chr. W. Troll – Seyed M. Khamene'i – Nasira Iqbal – Heinrich Schneider – Mohamed Talbi – Volkmar Köhler (Beiträge für Religionstheologie 9) Mödling, Verlag St. Gabriel 1999, 432 S.

Dopo una breve premessa del curatore e un discorso di apertura del ministro degli esteri e vicecancelliere austriaco, Wolfgang Schüssel, che ricorda il dialogo di uomini di religione e cultura diverse nell'impero austro-ungarico, soprannazionale e plurireligioso, A. Bsteh, Direttore dell'Istituto Teologico di Sankt Gabriel, presidente del Congresso e curatore di questa edizione degli Atti, inizia la serie degli interventi. Non si tratta — afferma — di inventare un nuovo Islam e un nuovo Cristianesimo che possano intendersi sulla base di un comune denominatore. Si deve piuttosto bussare con insistenza alla porta delle rispettive tradizioni, affinché si aprano, in continuità con gli incontri precedenti. 1) Il dialogo deve tener conto delle due diverse prospettive, islamica e cristiana. 2) È indispensabile un approccio interdisciplinare e scientifico. 3) Si richiede una cosciente corresponsabilità politica.

Come infatti si può vedere dal risvolto di copertina e dalle ultime due pagine non numerate del volume, questo è il nono resoconto di congressi pubblicati da Verlag St. Gabriel, Mödling celebrati a cominciare dal 1992 in varie parti della terra.

Da principio sono rivolti ai convenuti gli auguri di buon lavoro: da parte del ministro egiziano per le fondazioni religiose, Mahmud Zakzur, che cita passi coranici a favore del pluralismo: "abbiamo fatto di voi popoli e tribù, perché vi conosciate reciprocamente" (Corano 49, 13). "L'ammministrazione rispettosa del dono di Dio creatore è nostro dovere" (cfr Corano 11, 61).

Lena Hjelm-Wallen, ministro degli esteri svedese auspica una strategia comune europea nel dialogo fra civiltà e culture. Il re del Marocco, Hassan II, insiste sul legame biblico che collega le tre religioni. Georges Khodr, metropolita ortodosso di Biblos (Libano) ricorda come l'impegno o gihād maggiore, sulla via di Dio, è comune a cristiani e musulmani. L'indiano Tahir

Maḥmud, presidente della commissione internazionale delle minoranze dell'India, paragona le parole della sura aprente, "Guidaci nel retto cammino, sulla via di coloro che hai gratificati, che non cadono vittime dell'ira e non vanno in perdizione" (Corano 1,6-7) alle parole del Poverello di Assisi, "Fa di noi, Signore, uno strumento di pace!".

L'indirizzo del card. Francis Arinze è letto da Mgr Michael L. Fitzgerald. Quando i credenti di varie religioni convivono pacificamente e, al di là della semplice coesistenza, collaborano tra loro, è legittimo parlare di *Welt für alle* o di mondo per tutti. Il card. Franz König esorta a non accontentarsi di parole ma sprona a cercare forme concrete di collaborazione fra cristiani e musulmani.

Le sedute plenarie incominciano con l'intervento di Ch. W. Troll S.J. del Pontificio Istituto Orientale, "Verità religiosa assoluta e pluralismo sociopolitico" (pp. 61-99). Propone questioni preliminari dal punto di vista cattolico. Tratta della Chiesa e della Bibbia in una società che manifesta aspetti sempre più pluralistici. Oggi la Chiesa afferma i diritti umani e la libertà religiosa. Perciò i cattolici devono ricorrere a questi elementi per affrontare il pluralismo. C'è stato anzi a questo proposito un notevole cambiamento, passando dall'accento sulla verità all'accento sull'uomo, cattolico o non cattolico che sia.

Il secondo intervento maggiore è dell'Ayatollah Seyed Mohammed Khamene'i dell'Istituto Islamico di Ricerca di Teheran, sullo stesso tema di Troll, considerato dal punto di vista islamico sciita (pp. 121-135). Il suo testo è letto in tedesco dal curatore A. Bsteh, non essendo presente l'Ayatollah in persona.

Il terzo intervento "Adeguate strutture e garanzie politiche di pluralismo a livello nazionale e internazionale" (pp. 163-190) è di Nasira Iqbal, Avvocato della Corte Suprema del Pakistan. La relatrice fa un quadro ottimistico dei presìdi legali che ci sono nella sua Patria per garantire il pluralismo tipico della tradizione islamica.

Il quarto intervento, dallo stesso titolo del precedente (pp. 219-293), lo tiene Heinrich Schneider, professore di scienze politiche all'università di Vienna, concludendolo con tre principi: 1) Le garanzie politiche del pluralismo sono spesso precarie; 2) Non basta una qualunque collaborazione pragmatica tra le parti per realizzare il pluralismo; 3) ricorda che Bismark definiva la politica l'arte del possibile, Paul Valéry, l'arte di rendere possibile il necessario e Hugo von Hofmannstahl, la comprensione del reale.

Il quinto intervento maggiore, "Identità culturale e Cultura mondiale" (pp. 321-352) è di Mohammed Talbi, professore all'università di Tunisi e membro dell'Accademia Universale parigina della Culture. Grandi pensatori ci hanno insegnato — egli ricorda — che l'io non esiste senza un tu e il filosofo della storia Toynbee ammonisce che le civiltà isolate prima o poi scompaiono. Alla prospettiva catastrofica delle guerre stellari, con distruzione di tutte le civiltà, Talbi preferisce la prospettiva dell'unificazione liberatrice dell'universo. "Beati i miti perché erediteranno la terra" (Mt 5,5). Dopo le

beatitudini Talbi cita un ḥadīṯ risalente al Profeta: "Tutti gli uomini costituiscono la famiglia di Dio e Dio è più vicino a chi di costoro collabora meglio con la propria famiglia". Le chiusure fondamentaliste non giovano a nulla e hanno soltanto una prospettiva pessimista senza speranza. Del NT Talbi cita ancora quella che riconosce essere "regola aurea": "Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la legge e i profeti" (Mt 7,12).

Un aspetto altrettanto positivo del congresso è la frequente e aperta discussione che segue ognuno degli interventi maggiori, perfino quello in absentia dell'Ayatollah. Molti partecipanti che non hanno tenuto relazioni ufficiali, hanno fatto dirette e leali domande ai conferenzieri. Il libro riporta infatti, dalle registrazioni, quanto gli uditori hanno chiesto e i relatori hanno risposto. È successo spesso che le parole di cristiani incontrassero obiezioni da parte di musulmani e viceversa. Il clima di franchezza ha permesso questo dialogo.

Dopo le brevi parole finali del curatore (pp. 403-404) segue l'utile elenco di tutti i partecipanti (pp. 405-406). L'appendice contiene una breve sintesi del congresso (pp. 409-410), i voti comuni formulati per il futuro (pp. 411-413), un patto di amicizia fra musulmani e cristiani, (pp. 413-414), un indice degli autori (pp. 415-427), un altro dei passi citati coranici (pp. 428-429), biblici (pp. 429-430) e di testi del Vaticano II (pp. 431). Il lettore non può che compiacersi dell'incontro, e dei suoi Atti qui pubblicati, augurandosi che l'iniziativa continui e porti frutti ancora maggiori.

V. Poggi, S.J.

Jean-Louis Déclais, *Un récit musulman sur Isaïe* (= Patrimoines. *Islam*) Cerf Paris 2001, pp. 181.

Nella vastissima tematica "Bibbia e Corano" rimangono interogativi insoluti e lacune. Alcune figure che noi consideriamo minori, come Ḏū l-Kifl, è identificato nel Corano 38, 48 con uno dei figli di Giobbe, mentre grandi profeti dell'AT, per es. Isaia, non vi sono neppure menzionati. L'A. che ha già pubblicato nella stessa collana, *David raconté par les Musulmans*, Cerf 1999, vuole mostrare in questo libro che Isaia, pur non citato nel Corano, ha comunque attirato su di sé l'interesse dei Musulmani. Infatti l'Islam attinge dati biblici non solo dall'Antico e dal Nuovo Testamento, ma anche dalla letteratura ebraica, sia *haggada*, che *halaka*, o Talmud e dalla letteratura apocrifa. Talvolta la tradizione islamica o dello *hadith* come pure delle leggende profetiche ricorre piuttosto a queste fonti.

Dopo aver accennato al libro biblico di Isaia, con le sue tre parti di proto-deutero- e terzo-Isaia, e dopo aver menzionato i relativi apocrifi, (*Ascension d'Isaïe*, Trad. introd. et notes par E. Norelli, Turnhout, Brepols 1993), l'A. riferisce un *midrash* della *Pesikta Rabbati* che prende spunto da versetti dei capitoli 5, 6, 50 e 60 di Isaia e il *midrash* Rabba sul Cantico dei Cantici, in

cui ricorre Isa 6,5. Anche la storia musulmana è letta per conoscere quanto i musulmani dicano di Isaia. Infatti gli storici islamici conoscono, dopo il regno di Salomone, un profeta israelita di nome Isaia, inviato al re di Gerusalemme, Sedecia (Ezechia). Doveva prevenire il re della sua malattia mortale e dell'aggressione di Sennacherib. Trasmette poi un lungo provocante messaggio al popolo, dal quale è ucciso. Il musulmano di origine cristiana Tabarī descrive dettagliatamente questa figura profetica, citando Ibn Isḥā, e indicando l'origine dell'informazione in Wahb b. Munabbih. Lo fa in margine alla sura 17, al-isrā' o "del viaggio miracoloso" del Profeta dalla Mecca a Gerusalemme, detta anche "sura dei figli di Israele". Questa sura parla di due minacce al popolo di Israele, la prima delle quali si è compiuta per vendicare l'uccisione del profeta Isaia (p. 51). Il relativo commento coranico di Tabarī è qui riportato in traduzione francese nelle pp. 62-74. Come precisa Ta'labī, Isaia vi predice la venuta di Cristo, in groppa a un asina e di Muḥammad, su un cammello (pp. 62 e 149). La finale, nella sua sobrietà, è tragica: "Quando il profeta Isaia cessò di parlare, si precipitarono su di lui per ucciderlo... Ma lui fuggì lontano. Un albero sul suo cammino si spaccò nel mezzo per offrirgli rifugio. Isaia vi entrò, ma Satana lo trattenne per il lembo del mantello, che indicò al popolo. La gente prese a segare in due l'albero e con quello segarono anche in due parti il corpo di Isaia" (p. 74 cfr la somiglianza con un passo del Talmud di Gerusalemme, riferito qui alle pp. 144-145). L'A. mostra quanto in questo Isaia visto dall'Islam potrebbe venire dalla Bibbia e quanto invece da commenti ebraici, come di Rabbi Levi, o cristiani, come di Agapio di Mambig. Testi del servo di Jahweh, di Isaia 42, figurano nella descrizione del profeta Muḥammad secondo Ibn Sa'd (pp. 134 e 136). Fārisī cita un *hadith* che fa dire a Muhammad: "Isaia è il profeta che ha annunciato la mia venuta e quella di Gesù figlio di Maria". E l'allusione alle cavalcature dei due preannuziati fa pensare a Isaia 21,7: "Se vede un carro a due cavalli, un cavaliere su un asino e un altro su un cammello, faccia la massima attenzione!" Gerolamo commentando quel passo riconosce il Cristo nel cavaliere sull'asino e il demonio in quello sul cammello. Lo stesso Padre del resto legge in Isaia la denuncia dell'infedeltà di Israele, come anche Giustino e Teodoreto di Ciro e come faranno più tardi i quṣṣās o storie edificanti musulmane. Concludendo l'A. mette in guardia contro il rischio di vedere nella lettura cristiana e musulmana di Isaia un comune fronte antigiudaico. Diverso è l'approccio giudaico e cristiano di Isaia da quello islamico in quanto sono diversi i testi usati. Mentre Ebrei e Cristiani leggono tutto l'Isaia canonico, il musulmano Wahb b. Munabbih, pioniere della lettura islamica di Isaia, si limita soltanto ad alcuni testi canonici ricorrendo piuttosto a scritti apocrifi e pseudoepigrafici. Ad ogni modo neppure i musulmani ignorano Isaia. E questo libro lo prova all'evidenza.

V. Poggi, S.J.

Liturgica

Miguel Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI, Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta Leiturgikon (Messale)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, pp. 585.

L'opera apporta un contributo essenziale alla conoscenza della tradizione ecclesiastica di Costantinopoli, che ha influenzato per secoli lo sviluppo della storia — ecclesiastica e civile — di Bisanzio e dei paesi vicini. Una pietra miliare nella storia di questi studi è l'edizione critica del Sinassario-Canonario o, se si vuole, *Typikon*, della Grande Chiesa a cura J. Mateos (OCA 165-166, Roma 1962-1963). A questa si affiancano i lavori, prodotti nell'arco di un trentennio, di Miguel Arranz S.J. relativi ad un'altra fonte costantinopolitana, ossia l'Eucologio. Tali lavori, che comprendono sia numerosi saggi sia la direzione di varie dissertazioni presso il Pontificio Istituto Orientale — sono citate nel volume quelle di Gianni Stassi (1982) sul codice *Crypt. G.β.1* e di James Duncan (1983) e di Joseph Maj (1990) sul *Par. Coislin 213* — hanno prodotto, dopo minuziose analisi sistematiche, l'edizione critica dell'antico eucologio — o *grande eucologio* in quanto completo anche di Messale — costantinopolitano dell'XI sec.

L'opera consta di quattro parti: Introduzione (pp. 1-53), Edizione (pp. 56-434), Indici (pp. 437-454), Supplemento: il Leiturgikon (pp. 459-585) preceduto da una breve Presentazione (pp. 459-461).

La specificità delle fonti liturgiche pone l'Editore davanti a problemi che richiedono specifiche competenze codicologiche e paleografiche, filologiche e liturgiche, ecc. Com'è noto l'antichità del codice non garantisce sempre la genuinità dei dati, soprattutto se relativi a un campo mutevole come quello liturgico. Partendo da questo dato di fatto, l'Editore ha validamente coniugato analisi codicologico-paleografiche preesistenti e studi liturgici originali, individuando la genuina tradizione di Costantinopoli in tre codici: *Crypt. G.β.1* databile all'XI sec., *Par. Coislin 213* datato al 1027 e *Athen. 662*. I primi due derivano la loro denominazione corrente (ossia Bessarione e Strategios) dai primi possessori, rispettivamente, il cardinale Bessarione e il presbitero di Santa Sofia e degli oratori patriarcali, Strategios. Essi tramandano le celebrazioni della Grande Chiesa dalla fine dell'iconoclastia (843) alla caduta della capitale bizantina sotto i crociati nel 1204, mentre l'*Athen. 662*, che riflette le innovazioni studito-monastiche nell'ufficio cattedrale introdotto dopo la restaurazione dell'Impero bizantino (1264), rappresenta la transizione dall'antico eucologio patriarcale alle sue edizioni veneziane del XVI sec. e a quello di Goar. L'edizione è basata su Bessarione, con le varianti e aggiunte di Strategios. Il ricco apparato critico tiene conto dei dati offerti da altri antichi eucologi parimenti chiamati "patriarcali", benché contrassegnati da innovazioni periferiche: *Barb. gr. 336* ("San Marco"), *Petrop. 226* ("Porfirij Uspenskij"), *Mosq. gr. 474* ("Sevastianov") e *Sin. gr. 959*. Con cautela

vengono adoperati anche Τὰ ἅπαντα di Simeone di Tessalonica († 1430), essendo egli notoriamente poco attendibile per quanto concerne il periodo a lui precedente.

L'Editore non sottovaluta il fatto che i tre codici di base non sono *stricto sensu* "patriarcali", dato che il patriarca e i vescovi si servivano di rotoli, ma li adopera in questa prospettiva poiché le sottoscrizioni ne confermano la genesi come selezione di fonti patriarcali. L'edizione rispetta la struttura del grande eucologio, completando dunque l'*Hagiasmatarion* e l'*Archieratikon* con il *Leiturgikon* — le "liturgie" di Basilio, di Giovanni Crisostomo e dei presantificati — che Bessarione recava probabilmente nei 32 ff. iniziali andati perduti, mentre Strategios ometteva intenzionalmente poiché il committente le possedeva in rotoli, insieme alla terza-sesta ("τριτοεκτή"). Le lacune di Strategios nei riti battesimali e nell'iniziazione monastica sono integrate con il testo di Bessarione, avendo l'Editore constatato l'identità redazionale dei due codici. La suddivisione del testo in capitoli, che facilita notevolmente la comprensione di questo complesso materiale, segue quella di Strategios. Solo due capitoli annunziati nell'indice di Strategios mancano in Bessarione, ma data la loro secondaria importanza, la loro assenza non intralcia la ricostruzione sistematica dell'Eucologio.

L'Introduzione esamina in maniera capillare gli uffici, classificati come: 1) preghiera della comunità, 2) sacramenti maggiori, 3) celebrazioni speciali, 4) celebrazioni particolari, 5) vita sociale, 6) celebrazioni per i singoli, 7) vita quotidiana, 8) comunità speciali.

Nel primo gruppo (pp. 16-22), nelle *feriae* quaresimali, la terza-sesta è definita in Strategios "λειτουργία", essendo celebrata solennemente in sostituzione della celebrazione eucaristica. In Bessarione è preceduta da una preghiera del sacrario ("σκευοφυλάκιον") (f. 1), appartenente evidentemente alla liturgia dei presantificati che si officiava a Costantinopoli nei giorni feriali di Quaresima e della Settimana santa salvo il Giovedì santo, nonché il mercoledì e il venerdì dell'interno anno. Questa preghiera costituisce l'unico residuo della parte eucaristica che precedeva la terza-sesta. Sarebbe dovuto trattarsi delle liturgie di Basilio, di Crisostomo e dei presantificati, evidentemente in forma abbreviata le ultime due e senza indici, secondo l'Editore, considerata la modesta entità dei fogli perduti (32). L'identica forma abbreviata contenuta in *Barb. gr. 336* viene invocata a conferma di questa ipotesi.

Una significativa svolta nella storia di questi studi viene impressa dall'Editore con l'identificazione della liturgia delle ore come "ᾀσματικὴ ἀκολουθία", cioè l'ufficio cattedrale. Questa importante constatazione è contornata da descrizioni dei vespri, del mattutino e della terza-sesta, di cui è evidenziata la differenza di struttura in Quaresima e nelle *feriae* nonché la domenica e nei festivi. Per mancanza di tempo fra il mattutino e la terza, l'ora prima è assente in *Barb. gr. 336* e in *Petrop. gr. 226*, mentre Bessarione e Strategios la formano con cinque preghiere prese da altri uffici.

I Sacramenti maggiori (pp. 23-30) includono le ordinazioni in successione decrescente e il battesimo. Le ordinazioni sono chiamate "χειροτονίαι",

eccetto quella del ceroferario che in Bessarione è "εὐχή" e in Strategios è "προχείρησις", termine con cui ambedue gli eucologi designano l'elezione di un abate o di un re. Vengono poi esaminati il catecumenato e il battesimo, lacunosi in Strategios ma quasi identici in Bessarione e in *Athen. 662*. Il primo e il secondo catecumenato sono analizzati dettagliatamente in vista dell'altrettanto dettagliata descrizione del battesimo solenne, arcaico nelle formule e nel rito, amministrato dal patriarca il Sabato santo dopo il vespro. La successione rito privato — rito solenne trova una spiegazione nel fatto che dietro richiesta del committente si sia proceduto ad una fusione tra i codici privati e i rotoli ufficiali. Sembra tuttavia che il battesimo, minuziosamente descritto nel Synaxarion-Kanonarion e nel Profetologion di Santa Sofia e schematicamente riassunto a pp. 28-29, non fosse riservato solo al Sabato santo. A differenza di altre fonti costantinopolitane, l'Eucologio non fa riferimento alla comunione ricevuta dai neofiti nel santuario. Inoltre colloca in una appendice al battesimo una breve e arcaica preghiera della benedizione dell'acqua battesimale, usata oggi in caso di pericolo di morte del battezzando. Il battesimo si conclude con l'abluzione nell'ottavo giorno, mentre la prima tonsura che la segue, secondo l'Editore, non è, di per sé, un rito di Battesimo bensì d'infanzia e non ha alcun rapporto con la tonsura clericale o monastica.

Le Celebrazioni speciali (pp. 30-36) conglobano i riti dell'Epifania e della Settimana santa, della consacrazione della chiesa e dell'altare, delle conversioni, delle preghiere dell'ambone o di congedo, dell'incenso e per i defunti. Le preghiere dell'Epifania, conformi alla tradizione canonica, suppongono l'uso dell'acqua della teofania anche per il battesimo; l'*ordo* del Giovedì santo illustra alcune realtà della vita politico-religiosa dell'Impero, mentre la catechesi patriarcale, la rinuncia a Satana e l'adesione a Cristo del Venerdì santo sono riti riservati al patriarca. Precisato il *loco* dell'officiatura della prima preghiera pubblica dei neobattezzati e del vespro dei presantificati, presentati i riti della Chiesa e dell'altare, l'Editore analizza la conversione degli eretici, in cui l'Eucologio, rispettando il VII canone del concilio ecumenico di Costantinopoli del 381 e il regolamento del patriarca Metodio I (843-847), prescrive la crismazione con un rito post-battesimale agli apostati e considera la conversione di un pagano l'inizio del primo catecumenato. Ampio spazio viene dedicato ai manichei, ma in Strategios compaiono nuovi eretici: melchisedechiani e saraceni. Segue una minuziosa disamina delle differenze strutturali e terminologiche tra i due eucologi — ma anche tra l'antica pratica liturgica costantinopolitana e quella attuale — sia per la parte delle conversioni sia per le preghiere dell'ambone e di quelle dell'incenso.

Dopo l'analisi delle Celebrazioni particolari (pp. 37-38) — convivi sacri, riti di agricoltura, preghiere di comunione — l'Editore si sofferma su una serie di riti (matrimonio, riti palatini, preghiera della tavola, nautica e rapporti sociali) e preghiere che offrono un interessante spaccato della società del tempo (pp. 38-42). Quanto ai riti matrimoniali, essi sembrano destinati all'imperatore e all'aristocrazia come garanzia di legittimità ereditaria, altri

invece, pur nella prospettiva cristiana si uniscono secondo le leggi civili. Il ritocco nel titolo-rubrica del matrimonio in Bessarione dimostra il passaggio, nella fine dell'XI sec., da un unico rito obbligatorio a quello di doppia struttura, già esistente in area ebraica e romana. L'Eucologio prevede lo scioglimento delle corone nuziali e le seconde nozze. In generale, tutte le preghiere di questa sezione mostrano come Dio fosse per l'uomo bizantino un costante punto di riferimento, dai gesti quotidiani alle grandi decisioni.

La ricostruzione del rapporto quotidiano con Dio è ampiamente illustrata dalla sezione che riguarda le Celebrazioni per i singoli (pp. 43-48), ossia la penitenza, la cura dei mali dell'anima e del corpo e di numerosi altri episodi della vita umana. In tema di penitenza, l'Eucologio presenta: una preghiera dell'assoluzione da pena canonica alla fine del periodo penitenziale; la variante elaborata e con ritocchi post-iconoclastici della preghiera per i penitenti, di cui *Barb. gr. 336* conserva una più concisa variante pre-iconoclastica; la preghiera afferente ad una generica confessione ma non all'assoluzione; quella di proscioglimento dal giuramento fatto alla leggera; due preghiere "parapenitenziali" in quanto attinenti al peccato involontario di aver mangiato — o per costrizione o per noncuranza — il cibo proibito. Le preghiere sulla casa riguardano la costruzione, la benedizione o l'esorcismo della casa. Fra i mali dell'anima sono annoverate la possessione dagli spiriti — due preghiere ritenute crisostomiane da Goar ma anonime nell'Eucologio — o dai pensieri malvagi, l'afflizione, la depressione e l'agonia e, infine, la preghiera del penitente, l'unica che nell'Eucologio non sia sacerdotale. Ai riti dell'adolescenza appartiene la preghiera del primo taglio dei capelli, caduta in disuso nel XIII sec., e quella dell'imposizione del velo alle fanciulle. Sulle malattie del corpo gli eucologi differiscono: Bessarione presenta singole preghiere anziché un rito completo dell'unzione dei malati, mentre Strategios è finora l'unico eucologio a fissare l'unzione dei malati dopo la comunione alla messa celebrata per sette giorni consecutivi da preti diversi nella casa del malato stesso. L'*Athen. 662* dispone di un rito rinnovato, simile a quello attuale.

Nella parte della Vita quotidiana (pp. 48-49) trovano spazio il recupero dell'olio e del vino inquinati, la purificazione di un pozzo o di un recipiente, lo scavo di un pozzo e la ricerca dell'acqua, le preghiere da recitare durante il giorno: all'aurora, la sera e prima di coricarsi. Tra tutti gli eucologi noti Strategios è l'unico a riportare nove preghiere, attribuendole a san Basilio, da recitare in momenti diversi del giorno.

Il gruppo delle Comunità speciali (pp. 49-52) consta dell'iniziazione-professione monastica e dell'ufficio della piscina di Blacherne, dotata di proprietà terapeutiche. L'iniziazione, di solito prolissa e differente nelle fonti, nell'Eucologio include l'accettazione dell'abito monastico, con preghiere probabilmente pre-studite e pre-iconoclaste, la professione del piccolo schema, preceduta da questionario e tonsura, qualificabili come aggiunte posteriori in quanto assenti nell'Eucologio slavo del Sinai (*Sin. sl. 37*). Comprende ancora la professione del grande schema, ufficio più complesso in cui gli

eucologi costantinopolitano e slavo sostanzialmente convergono, anche se Strategios presenta dei testi supplementari. È noto che, malgrado l'opposizione di Teodoro Studita, la prassi di un doppio schema si ritrova quasi in tutti gli eucologi, incluso l'*Athen. 662*. Da questa usanza si distaccano gli eucologi costantinopolitano e slavo che prevedono un solo schema più una sorta di pre-schema per i novizi. Lo spirito studita è conservato ancora più gelosamente nell'Eucologio slavo che, diversamente da Bessarione e Strategios, riserva il questionario della professione monastica solo al grande schema. Nell'edizione non viene accettato il rito dello "schema angelico", tramandato da Bessarione, in quanto ritenuto un'aggiunta del XIV-XV. L'ufficio di Blacherne, infine, consiste nell'iniziazione dei servitori che formavano una confraternita. I due eucologi tramandano due versioni notevolmente diverse di questo rito.

L'Introduzione si conclude con l'elenco dei titoli dei 18 capitoli che Strategios contiene in più rispetto a Bessarione (p. 53), senza pubblicarne il testo già edito da J. Duncan e da J. Maj. Questo ampio studio prelude alla accurata edizione del testo (pp. 55-434) che, pur nella difficoltà di gestire una grande mole di materiali, cerca di facilitare la consultazione ricorrendo alla traduzione in latino dei *capita*, rispettando le divisioni in righe dei codici e fornendo indici dettagliati.

Il Supplemento consiste nella Presentazione (pp. 459-461) e nell'edizione di tre formulari eucaristici bizantini. Il testo del "Leiturgikon costantinopolitano" (pp. 465-524) si basa sui più antichi testimoni di origini costantinopolitane: *Mosq. gr. 474*, *Sin. gr. 959* (databili al X-XI sec.; malgrado le innovazioni periferiche di cui sono portatori, questi testimoni tradiscono nella parte eucaristica la loro genuinità "costantinopolitana"), il rotolo liturgico del museo Topkapi Sarai di Costantinopoli, nonché *Athen. 662*. Vi sono accluse, in appendice, le preghiere di congedo del *Sin. gr. 959* (pp. 525-527) e quelle speciali del *Barb. gr. 336* (pp. 528-531) e del *Petrop. gr. 226* (pp. 532-533). Vengono inoltre indicate varianti degli eucologi italo-greci (*Barb. gr. 336* e *Petrop. gr. 226*), pubblicati anche a parte come il "Leiturgikon italo-greco" (pp. 537-585) per le loro note caratteristiche. L'Editore analizza la struttura di queste liturgie, in prospettiva sincronica e diacronica.

La lettura di questo complesso volume è notevolmente facilitata da una sintetica e sistematica suddivisione del materiale, che rispetta la divisione di Strategios in capitoli. È particolarmente preziosa la sintetica Introduzione, vera e propria classificazione del multiforme materiale liturgico che si presta spesso a valutazioni tutt'altro che semplici.

L'edizione completa dell'Eucologio Costantinopolitano offre ai liturgisti uno strumento utile e prezioso, dal momento che gli eucologi Bessarione e Strategios erano finora solo parzialmente o schematicamente conosciuti, mentre *Athen. 662* era praticamente ignoto. Inoltre, il volume fa luce anche su molte questioni del rito attuale. Ci sembra che un ulteriore progresso degli studi nella prospettiva indicata dall'Editore passi attraverso la comparazione di questa fonte con gli eucologi di origini gerosolimitane, conservate

in georgiano e databili al X sec.: parte del *Sin. geo. 34, Sin. geo. 12, Sin. geo. 66.*

Infine, desideriamo sottolineare che questo fondamentale lavoro permette ai bizantinisti — e non solo — di comprendere meglio molti aspetti della storia politico-sociale e culturale *lato sensu* dell'Impero bizantino. Sarebbe auspicabile una seconda edizione del volume — che nella veste attuale è una riproduzione anastatica del testo allestito dallo stesso Editore (vedi p. [586]) — allo scopo di una migliore realizzazione tipografica e dell'emendazione di qualche svista ortografica, nonché di una eventuale traduzione in una lingua moderna occidentale, a beneficio dell'accessibilità per studiosi di più ampio profilo.

G. Shurgaia

Andreas Heinz, *Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer. Die Liturgiekommentare von Georg dem Araberbischof (†724), Mose bar Kepha († 903), Dionysius bar Ṣalibi († 1171)* (= Sophia. Quellen östlicher Theologie, Hrsg. von Andreas Heinz, Bd. 33), Paulinus Verlag, Trier 2000, pp. 287.

Prof. Dr. Andreas Heinz, Professor of Liturgiewissenschaft at the Catholic Theology Faculty in Trier and Director of the Wissenschaftliche Abteilung of the German Liturgical Institute there, has long been an energetic promoter of the Syro-Antiochene or West-Syrian liturgical tradition. The purpose of the present attractive volume is ecumenical. It presents the first German translation ever of the West-Syrian liturgical commentaries on the eucharistic liturgy, so that members of this tradition, born in the German-speaking diaspora and more conversant with German than Syriac, might have better access to the mystagogic riches of their age-old ecclesial tradition. At the same time, it is hoped that these sources will open to German readers of other traditions the riches of a Sister Church worthy of their respect, love, and support.

The book has no pretenses to scholarly originality. The translations are made not from critical editions of the respective Syriac texts, but from existing translations in English and Latin: the first two commentaries are translated from *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George, Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha, together with the Syriac Anaphora of St. James and a document entitled The Book of Life.* Text and English trans. by R. H. Connolly and W. H. Codrington (London 1913); the last one is based on Dionysius bar Salibi, *Expositio liturgiae*, ed. H. Labourt (CSCO series 2, tome 93 = Scriptores Syri 13 [text]-14 [versio], Paris/Leipzig 1903, repr. Louvain 1961) and Dionysius bar Salibi, *Commentary on the Eucharist.* Trans. by Fr. Baby Varghese (Moran 'Eth'o 10, Kottayam 1998)

An appendix (pp. 237-56) enriches the volume with a German translation of the West-Syrian redaction of the Anaphora of St. James according to the

redaction atributed to James of Edessa in the critical edition of O. Heiming, Anaphorae Syriacae II.2 (Rome 1953) 138-79. This essential addition makes the book truly serviceable for the reader by providing the text being commented upon. The appendix concludes with a German translation of "The Book of Life" (Ps 68/69:29) based on the English text of the Connolly – Codrington version cited above. In the context of this document concerning the West-Syrian diptychs, the author should have made use of the present reviewer's work, R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome 1991), which deals with this document in detail (pp. 71-76). This would have helped to provide a more precise and circumstantial introduction to this source from the Maphrianate of Tikrit (modern Tagrit in Iraq on the Tigris River between Baghdad and Mosul), an autonomous Mesopotamian branch of the West-Syrian Church, and clarified its relation to the parallel "Book of Life" in the East-Syrian and Maronite traditions.

Prof. Heinz's brief introductions preceding each commentary are especially useful in assisting the reader to locate the text in question within its historical context. Regarding the first two commentators, however, George was a suffragan of the Maphrain of Tikrit and Moses bar Kepha was bishop of Mosul and later visitator of Tikrit (Connolly – Codrington 20, 41-42, 63-64; Taft, *Diptychs* 73). In the light of what is said in the previous paragraph, these are key details that should have been placed in relief in the respective introductions.

R. F. Taft, S.J.

Mariologica

Brian E. Daley, S.J., *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1998, pp. 269.

As the editor points out in the Introduction, this collection of homilies seeks to bring together, for the first time in their complete English form, at least as far as he can tell, the earliest extant theological interpretations of the story and liturgical celebration of Mary's Dormition (p. 1).

The ancient Armenian lectionary from Jerusalem, which is a translation of a Greek service book compiled between 412 and 439, mentions that the feast of the Theotokos is celebrated in the Church of the Kathisma ("sitting down to rest"), where according to the *Protoevangelium of James* Mary sat down to rest on her way to give birth to Jesus, on August 15 (p. 4). This Jerusalem feast was to become, by the end of the sixth century, the celebration of the end of Mary's life on earth and as such was celebrated throughout the eastern empire (p. 4). We possess only fragmentary evidence as to the evolution of this feast, but Epiphanius denied that John took Mary with him on his missionary journeys (p. 5), adding that Scripture is silent as to whether

Mary died or not (p. 5). In the fifty years following Chalcedon Mary emerged like a comet in Christian devotion (p. 6). The earliest version of the end of Mary's life is found in a series of Syriac fragments found in the British Museum and usually dated to the second half of the fifth century, the somewhat later Greek texts expanding the story considerably while probably contemporary versions of this abounded in all Christian languages (pp. 7-8). According to the fourteenth-century historian Nikephoros Kallistos Xanthopoulos it was Emperor Maurice (582-602) who fixed August 15 as the date for the celebration of Mary's dormition throughout the Empire (p. 9). Simon Claude Mimouni sees in this late-sixth-century understanding of Mary's end a possible compromise between two wings of the anti-Chalcedonian movement, the "aphthartists" of Julian of Halicarnassus ("Julianists") and the more moderate Severans (p. 10). Since the Chalcedonian Justinian seems to have adopted the aphthartist view of Christ's humanity at the end of his life, he may well have secured the universal acceptance of this understanding of Mary's end (p. 11). And yet, when St Germanus says, in his second homily, that Mary's body first was corrupted before passing to glory (p. 169), he seems to contradict an all too facile scheme as to how the feast came to be universally accepted. The teaching about Mary seems to have evolved most in the period that goes from Constantinople I (381) to Constantinople II (553), thus keeping pace with the development of the doctrine on Christ (p. 11).

While the story of Mary's dormition had been told as early as the late fourth century, a few Syriac and Coptic homilies testify that this was already the case, among non-Chalcedonians, by at least the mid-sixth century. For the feast's impact on theological interpretation within the "Great" Church we have nevertheless to await the early seventh century (p. 12). With an eye to offering a reliable version of the Dormition, expugned of heretical elements, John of Thessalonica, metropolitan for at least some of the years between 610 and 649, affords the first homily (pp. 12f). Contemporary with this homily is that attributed to Theoteknos of Livias, an otherwise unknown Palestinian bishop, who speaks of Mary's celebration as ἀνάληψις, a term used in Lk 9:51 for Christ's ascent to the Father (p. 14). Next comes an ornate homily attributed to Patriarch Modestus of Jerusalem († 634), maybe originally a written essay (pp. 14f).

It is only with the first half of the eighth century that serious Mariological reflection, abetted by the fact that Mary's Dormition was now an established feast, set in, as first exemplified by the three homilies of St Andrew of Crete (pp. 15f). In the first homily, he invites the readers to participate at Wisdom's table, with Christ as host and Mary as presiding figure, while in the second and third he speaks of her death as a sleep that transforms rather than destroys (p. 17). St Germanus of Constantinople provides the second group of homilies (p. 18). While the first homily barely alludes to Mary's Dormition, for, indeed, the first homily apparently forms the first part of a single work, this story is developed at length in the second (pp. 19f). But the

most celebrated ancient homilies on the Dormition come from St John of Damascus (p. 21), in which he interprets the Marian mystery in christological fashion (p. 23). The last homily comes from St Theodore the Studite and was possibly delivered after the return from his third exile in 821, during the second period of the iconoclastic controversy (p. 27).

Several characteristics of this collection of homilies emerge: their cultivated vagueness about the event celebrated (see the euphemisms on pp. 27f); the tendency on the part of the preachers to restrict themselves to the liturgical context (p. 28), coupled with their cautious approach to the narrative tradition surrounding the Dormition festival (pp. 29f), which they treat as a model both of present liturgical celebration as well as the starting-point for theological reflection (p. 30). Mary's virginal maternity now provides the key to understanding her entering into glory (p. 31). Precisely this attempt to integrate the Dormition celebration within the wider context of faith accounts for the high rhetorical style of these homilies (p. 33).

Many interesting things that come out of this anthology. Mary's robe or shroud, found in the coffin, was honoured in the church of Blachernai, built for the purpose by Pulcheria and Marcian (pp. 224-226), and her girdle in that of Chalkoprateia (p. 37). About the only comprehensive studies of these Greek Dormition homilies are M. Jugie's, S. C. Mimouni's and L. Carli's (pp. 41f). In John of Thessalonica's homily we realize the Rome connection of the metropolitan city of the largely Latin-speaking province of Illyricum (pp. 48, 68). Interesting, for the discussion on sophiology, that the Greek author Theoteknos of Thessaloniki, calls Mary the Mother of wisdom (pp. 78f). Pseudo-Modestus of Jerusalem takes up an image for the Trinity of three primordial lights which nonetheless remain one in substance (p. 86). Moreover, it is to be noted that Fr. Combéfis, its first editor, mistakenly published St Andrew of Crete's first homily on the dormition as his second homily (pp. 115, 135). In St Andrew of Crete's third homily, note the use of Psalm 113: 1 in the Septuagint version (p. 146), which suggests that Byzantine funerals may have started that way at the time (p. 151). Yet the attribution of the Akathistos to Sergius (p. 152) does not find everybody's approval. Note, on p. 164, how Germanus of Constantinople compares Our Lady to the breath of our nostrils (p. 164), something Hopkins develops in his poem (see p. 167). In John Damscene's first homily, the information that Mary was four and a half feet tall ("three cubits", p. 198) seems to tie to a liturgical veneration of her tomb, as the editor points out (p. 201). Interesting, for Mary's perpetual virginity, to hear John say, in his second homily: "she, who was a virgin before giving birth, remained so during her labors and even after them" (pp. 204f). The liturgical referent is repeated when John reminds his hearers, in the third homily, that the liturgy is a repeat performance of her funeral (p. 237). If the second Ode is omitted (p. 241) from the Damascene's "Canon of the Dormition of the Mother of God" (pp. 241-246) this is because it was considered to be penitential and fitted for Great Lent (p. 248). St Theodore

the Studite draws an analogy between the incorruption of virgin birth and that of her body in death (p. 251).

There are several indexes at the end: an Index of names and terms (pp. 259-264), an Index of Scriptural References (pp. 265-269). An erudite and well-edited contribution that can help dot the i's in the Church's teaching on Mary, death and the afterlife.

E. G. Farrugia, S.J.

Maronitica

Bernard Heyberger, *Hindiyya. Mystique criminelle 1720-1798* (= Collection Historique) Aubier, Paris 2001, pp. 456.

L'A., benché giovane, ha all'attivo una imponente bibliografia e la solida preparazione di uno specialista del Cristianesimo del Vicino Oriente. Questo libro gli ha richiesto minuziose ricerche negli archivi e pazienti letture anche di testi arabi.

È la storia di una donna vissuta fra il 1720 e il 1798, che ha già fatto molto parlare di sé, una cristiana nata in una famiglia maronita di Aleppo, dal cognome 'Ajaymī che significa "piccolo persiano" e con il personale soprannome, dovuto alla carnagione scura, di Hindiyyah che vuol dire "indiana" e che soppianta il suo nome battesimale di Anna.

Fin da fanciulla Hindiyyah attira su di sé l'attenzione anche oltre la cerchia della famiglia. Mostra grande devozione e pietà, con una spiccata tendenza all'ascetismo. Ma rifiuta di entrare in monasteri femminili esistenti, desiderando invece di fondare una comunità di religiose dedita alla devozione al Cuore di Gesù. La giovane è certo dotata di creatività e d'autonomia, perché riesce a fondare e a dirigere la sua comunità, nella convizione di essere guidata da Gesù Cristo stesso, con il quale ha, o pretende avere unione mistica singolare, che un autore odierno accusa di gnosticismo eterodosso.

Vari gesuiti fanno parte del contesto storico in cui si muovono Hindiyyah e la sua comunità. Fra loro ci sono quanti le credono, come il padre Antonio Venturi, uno dei suoi direttori spirituali e quanti invece dubitano di lei e della sua sincerità, come il padre Fernand Cuisset.

Ma anche nel clero e nella gerarchia locale c'è diversità di pareri su di lei. Si arriva da una parte all'entusiasmo e alla venerazione e dall'altra al dubbio e alla condanna. C'è un patriarca maronita, Yūsuf Isṭifān, che si schiera decisamente a suo favore e perciò viene minacciato da Roma di deposizione e un vescovo maronita, Mikhā'īl Fāḍil, che invece è suo irriducibile nemico.

Il libro segue le preoccupazioni che il fenomeno Hindiyyah suscita nella Congregazione de Propaganda Fide, allora competente per i cattolici orientali e di riflesso sui papi. Il primo papa a prendere un atteggiamento negativo è Benedetto XIV, il quale vuole nel 1752 la soppressione della comunità e il trasferimento di Hindiyyah ad altro monastero. Per fare eseguire queste

pontificie disposizioni il papa manda, come suo delegato, il francescano Desiderio di Casabasciana. Questi fa la sua visita ma non riesce ad imporre la linea dura. Ci riuscirà più tardi un altro delegato pontificio, quando addirittura ci sono state vittime nel monastero di Hindiyyah, cioè monache tormentate a morte per il rifiuto di confessare colpe che non hanno commesse. Il nuovo delegato pontificio, il francescano Pietro Craveri da Moretta, dissolve la comunità e costringe Hindiyyah agli arresti domiciliari altrove. Tutto finito?

L'A., dopo la sua approfondita ricerca, sembra crederlo. Personalmente, non credo che la questione sia per sempre risolta. Secondo me, fa parte del contesto anche il fenomeno contemporaneo e locale delle conversioni al Cristianesimo dalla religione drusa e dalla religione islamica. La gerarchia maronita, che nel suo vertice sta dalla parte di Hindiyyah, è la stessa che permette a quei convertiti, per motivi prudenziali, di tener nascosta la loro conversione e li esime dalla frequenza alla messa domenicale e dalla pratica pubblica di astinenza e digiuni prescritti. E Pietro Craveri da Moretta, che liquida definitivamente Hindiyyah, è pure incaricato ufficialmente di indagare su quelle esenzioni, che Propaganda Fide guardando le cose da Roma, non riesce ad approvare. Le riprova infatti e sconfessa una lettera di Propaganda Fide firmata dal capo di quel dicastero, il cardinale Giuseppe Maria Castelli. Paradossalmente quella volta il giudizio del Moretta non è negativo. Scrivendo a Propaganda ammette esenzioni in particolari circostanze. Anche Luigi Assemani, appartenente alla famiglia di orientalisti, che è del luogo, difende le esenzioni come eccezioni prudenziali della Chiesa maronita. Nella società islamica, nella quale un apostata è reo di morte, non si possono esporre dei neofiti a così grande pericolo. Forse anche Hindiyyah, che grazie all'unione con Cristo si sente al di là del giudizio degli uomini, prende coscienza di una sua identità cristiana diversa, che l'Occidente non sa e non vuole comprendere. Ci sarebbe allora da continuare le ricerche su lei e sul suo contesto. Conto di tornare in altra sede su questo libro comunque molto interessante.

V. Poggi, S.J.

Oecumenica

Tullio Cappelli e Fabrizio Fabbrini (a c. di), *Purificazione della Memoria.* Convegno storico, Arezzo, Palazzo vescovile, 4-11-18 marzo Giustificazionee Fede, Oriente e Occidente, Chiesa e Stato. Anno Giubilare 2000, Diocesi di Arezzo – Cortona – Sansepolcro, Istituto di Scienze Religiose Arezzo, Banca Popolare dell'Etruria e del Lazio 2000, pp. 448.

A ragione il vescovo di Arezzo, dove è stato ospitato il convegno storico, lo ha chiamato "un momento forte per la sua Chiesa" (p. 6). Il primo contributo "La purificazione della memoria come strumento di riconciliazione" è

di Ermanno Genre, decano della Facoltà Valdese di Teologia. "Le colpe commesse dalla Chiesa di cui il papa è capo sono veramente tante ed il papa le riconosce e chiede perdono. Ma non è mia intenzione entrare nelle questioni particolari. Vorrei piuttosto provare a mettere in tensione il concetto di confessione del mio peccato e la domanda di perdono per colpe commesse da altri nei tempi passati" (p. 40). Due contributi, di Angelo Pellegrini della Facoltà teologica dell'italia centrale e di Vittorino Grossi dell'Agustinianum vertono sulla recente "Dichiarazione comune sulla giustificazione" del Pontificio Consiglio per l'unità dei Cristiani e della Federazione Luterana mondiale del 1999. Pellegrini termina il suo intervento con le parole con cui la Dichiarazione si autodefinisce, "passo decisivo verso il superamento della divisione della Chiesa" (p. 63) e Grossi ricorda che la Dichiarazione riprende "le impostazioni di Girolamo Seripando accantonate dai Padri del concilio di Trento" (p. 82). Heinz Meinolf Stamm, della Pontificia Università Lateranense, intitola la sua conferenza "Lutero cattolico?" e si augura che sia riscoperto non solo come polemista e religioso, ma soprattutto come profondo teologo (p. 95). Paolo Ricca, della Facoltà Valdese di Teologia, affronta il rapporto tra fede e opere secondo Lutero e secondo il Tridentino. "Lutero voleva liberare la vita religiosa da ogni spirito mercantile e rendere assolutamente disinteressato il rapporto con Dio. Trento si preoccupa invece di moralizzare la vita della Chiesa, temendo che la nuova etica della Riforma sfoci in un rilassamento dei costumi" (p. 104). Mons. Tarcisio Bertone, Segretario della Congregazione per la dottrina della Fede, in "Una tappa nel cammino verso l'unità", ricorda che il dialogo sulla giustificazione fu proposto alla Congregazione per la dottrina della Fede ancora nel 1995 e che la stessa Congregazione ha stampato "Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato" (p. 107). Vari specialisti, Mons. Walter Brandmüller, presidente del Pontificio Comitato delle Scienze storiche e Cesare Vasoli, dell'Accademia Nazionale dei Lincei, trattano del concilio di Firenze. Il primo su come Giovanni di Montenero presenti ai conciliari il primato papale e risponda alle loro obiezioni (pp. 131-133). Il secondo sottolinea la parte esercitata in quel concilio dal camaldolese Ambrogio Traversari, "per il quale il ritorno ai padri e ai teologi greci...da lui prediletti, significava un modo di pensare e di vivere la Parola divina che la cristianità occidentale doveva pienamente recuperare" (p. 144). Il contributo inviato da Giovanni Pugliese Carratelli, dell'Accademia Nazionale dei Lincei, si occupa di due umanisti che lavorano ambedue per la riuscita del concilio fiorentino, il Bessarione e il Cusano. Silvia Ronchey, bizantinista dell'università di Siena, introduce la Realpolitik bizantina con un dialogo fra il famoso storico Ferdinand Braudel e la greca Hélène Ahrweiler, rettore della Sorbona. Tutti e due riconoscono che Bisanzio morì per colpa dei Cristiani. Fabrizio Fabbrini, dell'università Lateranense, dell'università di Siena e del Pontificio Istituto Orientale e curatore degli Atti, scrive il saggio, "*À rebours* dal s. XV al s. IV. Nostalgia di unità nella Chiesa e nell'Impero". Dalla conquista di Costantinopoli nel 1453, cioè dalla morte di Bisanzio, ripercorre la storia, come dice, *à rebours*, fino

allo iato del 1054, ricostruendone la preparazione che risale al s. IV. È una maniera per ritrovare le colpe di cui chiedere perdono. Roma "liberandosi dall'Oriente ... ha la via spianata per affermarsi suprema potestà del mondo, trionfalismo del quale dobbiamo emendarci, come ci invita il successore di Pietro in un riconosciuto ruolo pontificio di "servus servorum Dei" (p. 262). Il contributo di Antonino Carile, senza procedere *à rebours*, ritrova nella tarda antichità la rottura di quell'unità che l'impero aveva prima goduta e che "fu mandata in frantumi dalla conquista araba fra il 630 e il 642...In conseguenza si apre un contenzioso giurisdizionale fra chiesa occidentale e impero orientale, che diventa teologico-dottrinale e coinvolge la chiesa ortodossa" (p. 274-275). "Cerulario vede nell'alleanza fra impero bizantino e papato una minaccia agli interessi del patriarcato constantinopolitano deciso a percorrere la via della equiparazione ai diritti e prerogative papali" (pp. 301-302). Carile conclude: "la storia sembra suggerirci che le chiese si sono separate cedendo più alle passioni politiche che non alle contese teologiche" (p. 306). Mons. Lorenzo Dattrino dell'Università Lateranense risale a Costantino che riconosce la libertà religiosa nella lettera ai governatori delle province orientali (p. 310) per arrivare a Teodosio, che proclama la Chiesa di stato dopo la vittoria sul Frigido (p. 312). In quel contesto nasce per contrapposizione l'agostinismo politico del regno di Dio sulla terra e Gelasio crea l'idea papale, rovesciando lo schema eusebiano, che sussiste in Oriente (pp. 313-315). Alba Maria Orselli dell'università di Bologna in "Chiesa e regalità in età costantiniana" precisa che il processo che unisce strettamente cristianesimo e impero incomincia prima di Teodosio il Grande. Infatti Costantino per Eusebio è Mosè. Prende anzi le funzioni dell'arcangelo Michele che uccide il drago. Rufino traduce troppo liberamente la storia ecclesiastica di Eusebio, citando come dette da Costantino ai vescovi le parole del salmo, "Vos nobis dati estis dii". Infatti Eusebio non le mette in bocca a Costantino. Di Eusebio si occupa particolarmente Paolo Carrara, dell'università di Firenze e di Arezzo, che ha recentemente pubblicata una traduzione italiana della eusebiana *Demonstratio evangelica*. Anche in quell'opera "la figura imperiale è "in certo senso proiezione del Logos-Cristo" che troverà la sua più completa formulazione nelle *Laudes* e nella *Vita Constantini*. E si citano vari passi della *Demonstratio* che confermano tale teologia politica eusebiana.

Il volume ha un'Appendice con vari documenti. Su "Giustificazione e fede" nella recente dichiarazione luterano-cattolica e nel Concilio di Trento; la bolla *Laetentur coeli* del Concilio di Firenze; la professione di fede di Michele Paleologo al concilio di Lione; il *De superbia Graecorum contra Latinos* del Lateranense IV; vari simboli di fede; *Delle sacre immagini* al concilio di Nicea II e al concilio di Costantinopoli IV; sul primato romano; su Chiesa e Impero da Felice II, a Gelasio I, Simmaco, Nicolò I, Innocenzo III, Bonifacio VIII, Gregorio XI.

Seguono utili schemi cronologici riguardanti le tematiche affrontate, a c. di F. Fabbrini e una notizia sull'Istituto di Scienze Religiose di Arezzo che

ha organizzato questo riuscito simposio. Si danno le statistiche della frequenza e i nomi dei docenti.

V. Poggi, S.J.

Patristica

John Behr (ed.), St Irenaeus of Lyons, *On the Apostolic Teaching*. Translation and Introduction by John Behr, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1997, pp. 121.

Well says the editor, in this quoting H. B. Swete, that no other Christian author deserved better of the whole Church than Irenaeus; and the fact that, for all his importance, his work has survived mostly in Latin and Armenian translation goes to prove it (p. 1).

After presenting St Irenaeus of Lyons (pp. 1-5) and the work here translated (pp. 7-26) and discussing problems concerning the text and its translations (pp. 27-37), besides a note on the Apparatus (p. 38), we find a new translation from the ancient Armenian version (pp. 39-101), followed by Notes on the text (pp. 102-118) and a Bibliography (pp. 119-121).

Though not prolific by the standard of later Church fathers (p. 3) Irenaeus' work is remarkable on several scores. *The Demonstration of Apostolic Preaching* is of inestimable value because it is the earliest summary of Christian teaching and is neither apologetic nor polemical in intent (p. 7). Irenaeus is the first patristic writer to make full use of apostolic writings as Scripture (p. 15). Moreover, he must have borrowed much of his material from Justin or from a source common to both. From Irenaeus' Preface we gather that the work was meant to confirm a certain Marcianus in his faith (p. 17). Aptly does H. U. von Balthasar characterize Irenaeus' realism as one that sees rather than thinks (p. 18). Having rejected Gnostics' hermeneutics as non-scriptural, Irenaeus adopts one that amounts to interpreting scriptures through scriptures (pp. 23f). As touchstone of truth Irenaeus offers "the rule of truth received in baptism," whose three key articles are based on the trinitarian faith the apostles received in the one God the Father, the one crucified and risen Jesus Christ, and the Holy Spirit (*Against the Heresies* 1:9:4) (p. 25).

The text has certain pecularities. Its title seems to have been *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, which sounds less apodictic than the English title, *The Demonstration of the Apostolic Preaching* (p. 27), and suggests the tentative character of Irenaeus' own contribution. Lost for a long time, the then Archimandrite Karapet Ter-Mekerttschian discovered in 1904 a manuscript in the library of the Church of the Mother of God in Erevan, which contained an ancient Armenian translation of the last two books of Irenaeus' *Against the Heresies* and *The Demonstration of the Apostolic Preaching* (p. 27). Whereas A. Rousseau in his *Sources Chrétiennes* (SC 406,

Paris 1995) version afforded both a literal Latin translation and a freer French translation, J. Behr had to make sacrifices on both sides (pp. 31, 36).

The way Irenaeus, at the outset, bases faith on baptism and the three articles of faith therein pronounced (p. 44) recalls the way many theologians currently refer everything to the eucharist in their ecclesiology. Against human self-conceit to be "autonomous" man experiences the fact of the inexorability of law (p. 49). We read with different eyes, nowadays, after so much prayer, discussion and dispute over it, what Irenaeus has to say about the saving name of Jesus, son of Nun (pp. 58). In the second part, we come across the famous interpretation of Gen 18:1-16 as the appearance of the Son of God and the two angels, rather than the later interpretation of the vision of the three persons (p. 69). The conclusion indicates in the trinitarian faith of the Church the best antidote to heresy (pp. 100f).

This work is a laudable effort at bringing home the message of one of the earliest fathers of the Church, even if A. Orbe's monumental work on Irenaeus deserved better than the complicated note on pp. 110f.

E. G. Farrugia, S.J.

Alain le Boulluec (éd.), Clément d'Alexandrie, *Les Stromates: Stromate VII*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Alain le Boulluec, (= SC 428), Les Éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 351.

Avec Stromate VII les considérations éthiques arrivent à leur conclusion (p. 7). Il s'agit là de la vrai démarche gnostique, en contradiction avec la sagesse grecque, avec laquelle la première partie de ce livre prend toute sa distance (p. 7s). En termes plus compréhensibles pour nous, il s'agit de répondre à la question: qu'est-ce qu'est le chrétien interpellé par sa culture hellenistique?

Le septième Livre des Stromates dément l'idée que les Stromates sont confus (p. 9). Il y a trois développements, ou parties principales: le premier répond à l'accusation selon laquelle les chrétiens seraient des athées; le second décrit la vertu parfaite du gnostique; le troisième cherche à résoudre les difficultés suscitées par les divisions au sein de l'Église (p. 10), et complète ainsi les deux autres parties en apportant un commentaire sur les critères de la vérité et sur l'unité de l'Église (p. 11). Clément christianise les argumentations philosophiques qu'il sous-tend de références à l'Écriture et répond à Platon à travers Platon (p. 14s). Une fois établie l'excellence incomparable de la vie chrétienne, Clément cherche à montrer la conduite qui va de pair avec l'accès à une telle "connaissance", qui le fait l'égal des anges et lui ouvre l'adhésion à la volonté du Père (p. 16-18). Aux zélateurs des sectes est lancé un appel à se convertir (p. 19). Si le vrai gnostique est le seul pieux, c'est que lui seul détient les moyens d'accéder à la science (p. 20). En répondant aux objections des philosophes à partir de leur culture, Clément a re-

cours à leurs propres instruments philosophiques pour répondre à la gnose hétérodoxe (p. 22).

Quant à l'apparat critique, il est inspiré de l'édition critique de O. Stählin, revue par L. Früchtel et publiées par les soins de U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, Dritter Band, Stromata Buch VII und VIII etc., Berlin 1970 (p. 23). Les pages 27s comportent une liste des érudits, suivie par une Bibliographie (p. 29-36), et, finalement, les "Sigles et abréviations" (p. 37).

Nous rencontrons ici des reflections sur les anges (p. 53, 61, 67, 135, 141, 181ss, 263) et sur le pourquoi de la chair passible du Christ (p. 57, 59). Puisque le terme "Monogène" (Jn 1:18) jouira une part importante dans la formation du vocabulaire de la perfection chrétienne (cf *ihidaya*), il est pertinent de noter comment Clément l'utilise pour décrire que le maîtrise du gnostique fait de lui l'image du Monogène, dans la mesure où il n'existe aucune vie monastique en ce temps (p. 75-79, 87). Pour toute la problématique des icônes et de l'iconoclasme, dans un état primitif de la question et en clef d'apophatisme platonique, les pages 107-111 sont révélatrices (cf p. 142s, 157s). Clément est le seul à rapporter le fragment de Phérécrate cité à p. 112. Intèressant aussi est son propos sur la prière perpetuelle à la page 131, où il revient à l'idée que Dieu n'est pas renfermé dans un espace donnée. La prière est une occasion d'entrer en conversation avec Dieu (p. 147; cf p. 141). L'addition de "vesperale" au vers du psaume 140 surprend (p. 152). Il y a des reflexions sur la sagesse (p. 163, 183, 297), une clef pour comprendre le gnostique; l'entière vie du gnostique est une fête sacrée (p. 167). Au passage, Clément cite une petite prière païenne à Zeus, qui évoque d'autres critères de mérite et de dignité, mais dont la gratuité semble exclue (p. 165). Pendant que les adeptes des cultes voués aux choses terrestres s'adressent aux statues, les bienfaits de la statue animée qu'est l'homme sont transférés au Seigneur (p. 175; cf 176, note 1). L'amour, nous dit-on, est engendré au moyen de la connaissance (p. 193). Mai si le gnostique a gagné une conception élevée, mais vraie, du monde, c'est qu'il a accueilli l'enseignement divin (p. 195). L'équanimité du gnostique consistera en ce qu'il ne cédera aux nécessités qui le touchent personnellement que dans la mesure où son âme restera à l'abri de tout dommage (p. 199). D'ailleurs, sa perfection consiste en passant de l'état de serviteur bon et fidèle à celui de l'ami (p. 199, 201). Clément est le seul qui parle du martyre de la femme de s. Pierre (p. 202s). Tout comme le diamant ne peut être amolli par le feu, le gnostique ne peut être amolli par les plaisirs (p. 215). Clément, reprénant une parole de Platon, compare la connaissance à une mort raisonnable, qui pousse l'âme loin des passions (p. 225). En effet, c'est toute la vie du gnostique qui est prière (p. 229). Clément en arrive à parler de notre conversion à la connaissance (p. 243). Le titre de "théophore" que portait s. Ignace d'Antioche et qu'il appliquait aux chrétiens, Clément l'applique au gnostique (p. 252).

Clément réfléchit aussi sur la méthode des Stromates — traiter brièvement, c'est-à-dire: "sous formes de semences" —, ce qui évoque un enseignement condensé, destiné à produire du fruit (p. 257-259).

Puis Clément aborde la question des divergences entre les sectes (p. 273). Et voilà la réponse: chez les Grecs et chez les Juifs il ya bien de sectes, mais on ne renonce pas à philosopher ou à judaïser (p. 273). Passer de l'égarement à la vérité transforme l'homme en quelque sorte en Dieu (p. 289). L'essence de toute hérésie c'est de choisir arbitrairement, en abusant des mots (p. 291-293) — faute d'avoir appris en effet les mystères de la connaissance ecclésiastique (p. 295). Suivre le Logos veut dire qu'il ne faut pas abandonner le poste que le général, ici le Logos, a assigné au soldat (p. 301) — au contraire des hérétiques, dont l'histoire montre la constante variabilité.

En somme, une édition digne de *Sources chrétiennes*.

E. G. Farrugia, S.J.

W. H. Burns et Alii (éd.), Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales, XII-XVII*, Tome III, (= SC 434), texte grec par W. H. Burns, Traduction et Annotation par Marie-Odile Boulnois et Bernard Meunier, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, p. 315.

En conformité avec les décisions du concile de Nicée, les archevêques d'Alexandrie envoyaient chaque année un comput pascal, auquel devait se tenir toute la chrétienté. Mais, en outre, les Lettres festales de Cyrille d'Alexandrie revêtent une signification spéciale, soit pour connaître la situation de l'Église d'Alexandrie avant la crise du monophysisme et la rupture avec Byzance, soit pour se former une idée de la christologie de Cyrille avant la fameuse querelle avec Nestorius.

La XIIe Lettre semble inspirée par la peur que les Alexandrins ne retombent dans le polythéisme (p. 17), c'est-à-dire dans l'arianisme dans son expression la plus radicale, celle d'Eunome (p. 19, 62s; cf p. 158s, 187). Mais quand Cyrille parle de l'unicité de Dieu et de la multiplicité des anges (p. 41), on aurait attendu, de la part du rédacteur, quelque référence au Pseudo-Denys. Intéressant, au contraire, la position adoptée par le rédacteur, suivant B. Sesboüé, à propos de la différence entre "subsistance", qui doit être réservée à ce qui sert à l'existence matérielle, et "subsistence", qui désigne le fait de subsister (p. 62s).

La XIIIe Lettre est particulierment importante pour la première christologie de Cyrille qui affirme avec énergie que le Verbe s'est fait chair, et non pas s'est transformé en la nature de la chair (p. 113). En marge, on notera quelques allusions aux "insignifiants racontars de bonne femme" que Cyrille fait en s'appuyant sur 1 Tm 4, 7; 6, 4 (p. 115; cf p. 241) et qui jettent une lumière sur ce qu'il dira ailleurs de Marie, anéantie par la douleur au pied de la Croix, comme on aurait pu nous le rappeler.

Dans la XIVe Lettre (426), Cyrille retourne au risque que les chrétiens retombent dans le polythéisme (p. 121). Pour estimer la culture de Cyrille, on relèvera le vers qu'il cite de Homère (p. 141-143). Quant à l'incarnation, Cy-

rille affirme que le "Verbe Monogène de Dieu" (aussi à p. 247; cf p. 265, 276) est devenu homme en restant ce qu'il était (cf p. 161).

Suivant l'hymne christologique de Ph 2, 6-8, que Nestorius expliquera comme l'échange des personnes, Cyrille, dans la XVe Festale (427) reprend le thème de la génération du Fils qu'il explique par l'anéantissment du Verbe (p. 188-190).

Quant à la XVIe Festale (428), elle représente une sorte d'accalmie après une série de lettres contre l'arianisme et avant la querelle nestorienne (p. 209). Comparant la Pâque avec le printemps, Cyrille fait recours 15 fois à la Lettre aux Hébreux (p. 209, 219).

Avec la XVIIe Lettre nous nous trouvons au commencement de la controverse nestorienne (p. 265). Mais pendant que la "Lettre aux moines", écrite un peu après, défend à plusieures reprises le mot *theotokos*, la XVIIe Lettre n'en parle pas, mais utilise l'expression ἡ τεκοῦσα Παρθένος (p. 270s). On croira entendre saint Léon quand Cyrille dit: "cette divinité du Verbe ... une fois descendue ... pour s'unir ... avec notre nature, parfaite selon sa loi propre ... laisse ... les lois de l'humanité aller selon leur propre logique" (p. 273). Mais c'est sur le fait que le Verbe s'est fait propre cette nature humaine–donc sur l'unité–que Cyrille insiste (p. 275). Relevons comment Cyrille confute l'argument d'Arius et d'Astérius basé sur Lc 2, 52 et la progression en âge et en sagesse du Christ, comme accroissement du Verbe: à cela, Cyrille rétorque par 1 Co 1, 24 pour attribuer à l'homme le progrès en sagesse et en grâce (p. 279). À noter aussi que, alors qu'ici Cyrille donne une exégèse théocentrique du buisson ardent (p. 280-283), ailleurs, c'est l'interprétation christologique qu'on rencontre chez lui, e.g., in *Le Christ est un* 737 bc (cf note 1 à p. 282s).

La "Note complémentaire" (pp. 297-299), en survolant le vocabulaire christologique de Cyrille dans la XVIIe Lettre, énumère les termes utilisés pour le Christ comme aussi des expressions refusées. À la fin, un "Index scripturaire" (pp. 301-307), un "Index de noms propres" (pp. 309-313) et une "Table des Matières" (p. 315) complète une édition à la hauteur des autres titres des *Sources Chrétienes*.

E. G. Farrugia, S.J.

I. Oñatibia et Alii (a c. de), Teodor de Mopsuèstia, *Homilies Catèquetiques*. Introducció d'Ignacio Oñatibia. Traducció i notes de Sebastià Janeras amb la col·laboració de Josep Urdeix (= Clàssics del Cristianisme 79), Faculta de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona 2000, pp. 276.

Nel 1931 Alphonse Mingana scopre nel cod. Mingana Syr. 56 (o 561 cfr. Tonneau-Devreesse ST 145) un ciclo completo di omelie catechetiche battesimali, di Teodoro di Mopsuestia, destinate a preparare i catecumeni. Si tratta di un corso di iniziazione cristiana o mistagogico, di un genere omiletico

frequentato da Cirillo di Alessandria, da Cirillo di Gerusalemme, da Giovanni Crisostomo, che Teodoro, l'Interprete della Scuola Antiochena, redige in greco, in epoca forse successiva alla sua nomina a vescovo di Mopsuestia (nel 392), comunque dopo il concilio di Costantinopoli del 381. Conosciamo solo frammenti della redazione greca, ma abbiamo la buona sorte di possedere questa versione integrale siriaca, eseguita probabilmente a Edessa nel secolo quinto. Nel suo corso d'iniziazione Teodoro distingue le omelie sugli articoli del credo (omelie 1-10) dalle omelie sui sacramenti (omelie 11-16). Quando Mingana, che le ha scoperte, le pubblica in siriaco e le traduce in inglese nei due volumi 5 e 6 della serie *Woodbrooke Studies*, Cambridge 1932 e 1933, l'avvenimento suscita approvazione e commenti. Ne scrivono l'anno 1933 O. Casel e R. Devreesse; l'anno 1934 R. Abramowski, E. Amman, F. J. Dölger; e l'anno 1935 M. Jugie. Negli anni '40 appaiono in proposito i saggi di J. Quasten, di J. Reine e di J. M. Vosté. Tutti notano l'importanza di quest'opera circa il pensiero teologico e liturgico dell'Autore.

Ignacio Oñatibia, che firma la documentata e chiara introduzione, si è occupato più volte delle omelie catechetiche di Teodoro, sia sotto l'aspetto dottrinale che liturgico. In questa sede si sofferma in particolare sul battesimo e sulla eucaristia. Quanto al battesimo nota che le omelie 12, 13 e 14 che lo trattano, ne espongono ordinatamente le varie tappe. Si richiede dapprima l'iscrizione dei candidati in apposito registro, quindi devono passare necessariamente attraverso il rito penitenziale del cilicio; recitare il credo e il padrenostro, rinunciare a Satana e aderire a Dio. Unti sulla fronte dal vescovo, la stola dell'officiante si posi quasi usbergo su di loro; siano allora unti in tutto il corpo. Benedetta l'acqua lustrale, vi siano immersi tre volte, mentre il battezzatore pronuncia la formula trinitaria. Indossino quindi la veste candida e ricevano il sigillo sulla fronte. Per spiegare l'esorcismo previo del cilicio, dopo la necessaria iscrizione del candidato nei registri battesimali, Oñatibia cita lo studio di Johannes Quasten, il quale riconosce che il cilicio interviene anche nell'iniziazione battesimale cristiana di altri territori, come dell'Africa e della Spagna, ma afferma che Teodoro per primo lo pone come condizione previa allo stesso battesimo. Secondo lui, il candidato deve premettere la penitenza che rinneghi il suo passato "non cristiano". Questa fase comporta spogliazione e stazione eretta, a piedi nudi, sul cilicio. Oñatibia rimanda a S. Janeras che traduce le omelie dal siriaco e le commenta, con la collaborazione di J. Urdeix. Janeras oltre ad essere specialista di liturgie orientali ha pure pubblicato *L'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica orientale*, Roma 1968. Ecco quanto Teodoro premette alla omelia 12 sul battesimo: "Chi dunque desidera accedere al dono del santo battesimo, si presenti alla Chiesa di Dio. Sarà ricevuto da chi è preposto a ciò, secondo l'uso stabilito d'iscrivere quanti accedono al battesimo. Si prenderanno informazioni sui suoi costumi. Questa prassi è compiuta per i battezzandi da chi è detto garante. E chi è preposto a ciò iscrive nel registro, insieme al nome, anche il nome del testimone, della guida e del maestro di disciplina. È d'obbligo il servizio di coloro che si chiamano esorcisti. Bisogna infatti che,

durante il processo, l'accusato stia in piedi in silenzio. E tu candidato devi tendere le mani nell'atteggiamento di chi prega, con lo sguardo a terra. Perciò devi spogliarti dell'abito esteriore e scalzarti. Devi stare in piedi su un cilicio. E sei tenuto a occupare la mente nel riflettere sugli articoli del Credo" (p. 173).

Oltre che nella premessa, Teodoro tratta dell'esorcismo pre-battesimale del cilicio, nella omelia: "Mentre [questi esorcismi] si praticano, te ne stai immobile, senza aprir bocca, tremante, come temessi ancora l'usurpatore [Satana], incapace perfino di sostenerne lo sguardo, a causa della grande iniquità che ha usato contro di te e contro i tuoi antenati, trascinandovi in protratta cattività, sottomettendovi a dura e crudele schiavitù, infliggendovi cicatrici che potevano essere mortali e trattenendovi prigioneri, con la vostra connivenza. Tu allora devi stare con le mani tese, nell'atteggiamento di chi prega, gli occhi bassi, in maniera da attirare la pietà del giudice. Quindi, spogliato della veste esteriore, devi rimanere scalzo, per manifestare la schiavitù peccaminosa nella quale hai servito il demonio come suo prigioniero, compiendo quanto egli esigeva da te. In tale maniera implori la pietà del giudice, dal momento che questo atteggiamento di prigioniero è indicato dalla parola di Dio per bocca di Isaia: 'Come il mio servo Isaia camminò nudo e scalzo per tre anni, per esser segno agli Egiziani e ai Cusciti, così il re di Assur condurrà in prigionia Egitto e Assur, giovani e vecchi, nudi e scalzi' (Isa 20, 3-4). E tu stesso stai in piedi su un cilicio. Il che non deve limitarsi a pungerti i piedi e a irritarti la pelle. Ma deve rammentarti le colpe antiche. Mòstrati desolato e pentito dei peccati dei tuoi padri, che ti hanno trascinato a tale maligna tribolazione e possa tu con ciò provocare la misericordia del giudice, cosicché dica 'Hai sciolto il mio cilicio e mi hai rivestito di gioia' (Ps 29,12). Tale è il senso di questi esorcismi" (pp. 186-187).

Che l'esorcismo del cilicio sia previo al battesimo, è riaffermato esplicitamente da Teodoro: "Quando poi arriva il tempo del sacramento e termina il processo di lotta contro il diavolo, a causa del quale si è fatto uso degli esorcismi; quando la sentenza divina ha accolto e concluso l'acclamazione dell'avvocato, secondoché l'usurpatore è condannato a morte senza più potersi accostare a te, che per questo verso sei libero e godi di nuova situazione, allora quelli che ne hanno l'incarico ti presentano all'autorità davanti alla quale devi fare la tua professione di fede e le tue promesse [...] È come quanto avviene in una grande casa, il cui padrone ha autorità nel mondo: se qualcuno vuole entrare e riempire un certo ufficio, non si presenta subito al padrone per concludere con lui l'accordo e il contratto, sarebbe disdicevole al padrone occuparsene direttamente; ma si presenta all'amministratore della casa e con lui si accorda a proposito di quanto è venuto a trattare" (pp. 187-188).

Si poteva anche aggiungere che l'iniziazione cristiana della Georgia narrata da Rufino si verifica secondo il modello spiegato nelle omelie battesimali di Teodoro di Mopsuestia. La 'prigioniera', detta poi Nino, si muove in tale prospettiva. Infatti la duplice allusione di Rufino all'esorcismo del cili-

cio, suggerisce che Rufino, narrando la cristianizzazione della Georgia, concorda con Teodoro nel riconoscere tre fasi d'iniziazione battesimale: la prima, di penitenza simboleggiata dal cilicio; la seconda di catechesi propriamente detta e la terza del rito del battesimo. Teodoro e Rufino sarebbero testimoni quasi contemporanei che riservano l'esorcismo del cilicio all'anticamera del sacramento (V. Poggi, "L'esorcismo del cilicio in Rufino" in Gaga Shurgaia (a c. di), *Santa Nino e la Georgia*, Roma Edizioni Antonianum 2000, pp. 25-41, cfr. OCP 2001: 779).

È comunque una bella iniziativa questa di offrire al lettore catalano da parte di specialisti una traduzione introdotta e commentata delle omelie catechetiche di Teodoro di Mopsuestia, inserendola nella collana *Clàssics del Cristianisme*. Soprattutto perché oggi la pastorale riprende la buona abitudine dei Padri di organizzare corsi di iniziazione cristiana per i genitori di bambini candidati al battesimo.

V. Poggi, S.J.

Alistair Stewart-Sykes (ed.), *Melito of Sardis, On Pascha*, with the Fragments of Melito and other Material related to the Quartodecimans, translated, introduced and annotated by Alistair Stewart-Sykes, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y. 2001, pp. X + 103.

Quest'edizione inglese sulla *Pasqua* di Melitone di Sardis, al dire dello stesso Curatore, non è intesa per gli "specialisti", quanto piuttosto per gli studenti, per il clero in formazione, per il credente. Non è, questa premessa, un segno di indigenza testuale, quasi che la famosa omelia perda il suo fascino; il testo, al contrario, è accompagnato da buone note, introdotto da una digressione storico-teologica sull'autore e sulle comunità dei Quartodecimani. La collazione dei frammenti, autentici o meno, come le notizie relative a Melitone e alle comunità "quartodecimane" sono, a giusto titolo, una valida aggiunta per il lettore sicché il mondo, non solo concettuale, ma anche liturgico di queste prime comunità è pienamente valutato. Una nota è degna d'essere citata: il ricorso agli espedienti letterari (le figure letterarie, pp. 14-15) messi in opera da Melitone atti a rendere un testo fondamentalmente "liturgico" anche capace d'assurgere a opera letteraria (si era nel II sec., e testi apocrifici "cristiani" erano intenzionalmente foggiati anche con queste caratteristiche). L'omelia, si sa, è un testo liturgico, ed è solamente all'interno di questo ambito ecclesiale — e d'esso molto poco si sa a questa data così alta — che la sua bellezza può essere gustata, e non solo dagli "specialisti".

V. Ruggieri, S.J.

Russica

Сергей Дидоренко, *Метафизика одного всеединства*, Москва, Московский философский фонд, 1999,pp. 232.

How often over the past century plus has the claim been made that "metaphysics is dead and a meaningless intellectual enterprise?" The present work, which focuses on V. S. Solov'ev's metaphysics of pan-unity, certainly shows this claim to be unfounded. A close reading of the text, however, shows that the author uses the Solov'evean corpus more as a springboard for his own independent philosophical reflection. It is not a textual study of Solov'ev's philosophy as such. This is unfortunate insofar as certain metaphysical problems posed by Solov'ev's thought against which his opponents have typically raised objections, like his alleged pantheism and Gnosticism or his notion of a "world soul" along with other aspects of his sophiological conception, are not directly addressed in this work.

At the same time, the merits of the present essay need to be acknowledged. For one, it opens (see esp. pp. 15–18) with a marvelous justification of the metaphysical enterprise drawing attention to an unmistakable given in human reflection, truly in line with Solov'ev, that man is a "joking animal," that he is able to transcend the physical order in a way that enables him to take a critical stance toward it, even scoff at it. Contemporary in flavor, *The Metaphysics of One Pan-Unity* dwells on the datum of language as at one with metaphysical discourse, thus placing the study in the context of philosophical hermeneutics. On this score, nonetheless, a discussion of certain key linguistic issues is found wanting, like the linguistic moments inherent in positive and negative theology and the analogicity of language itself. As an essay in metaphysics, the author still does prove the ever-relevancy of this type of reflection at the same time that it underscores the perennial validity of what Solov'ev himself was trying to do in his own way in his own time.

R. Slesinski

Heinrich Michael Knechten, *Rechtfertigung und Synergie bei Theophan dem Klausner. Ein Beitrag russisch-orthodoxer Theologie zum ökumenischen Gespräch*, Harmut Spenner, Waltrop 1998; 236 S.

Wenn der Autor die Frage nach der Synergie, d. h. nach dem Zusammenwirken zwischen Gnade und Freiheit als hochaktuell betrachtet (S. 7), so gilt dies noch mehr nach der 1999 abgeschlossesen Vereinbarung über die Rechtfertigung mit den Lutheranern. Den Vorschlag von S. Tyszkiewicz aufgreifend, dass man ohne Theophan den Klausner der russischen Orthodoxie nicht gerecht werden kann, will der Verfasser diese Frage anhand dieses Autors behandeln (S. 12-14). Die Arbeit gliedert sich unter vier Titeln: einige

von Theophan benutzte Quellen, Theophans Leben und Werk, der Mensch als Sünder und die Aneignung des Heiles durch den Menschen (S. 14).

Unter den Hauptquellen werden einige Väter diskutiert. Irenäus von Lyon gilt für A. v. Harnack als Vertreter der Synergie-Vorstellung, womit hingegen B. Aland nicht einverstanden ist (S. 19). In seinem Kampf gegen den Pelagianismus beruft sich Augustinus auf Chrysostomus, der, des Semipelagianismus bezichtet, seinerseits seine Lehre gegen den Manichäismus entwickelt (S. 29-31). Unübersehbar ist in der griechischen Patrologie der Einfluss Isaaks von Ninive, der den Primat der Askese vor der Kontemplation betont (S. 53). Unter dem Einfluss des von Luther ausgehenden J. Arndt stehend, konnte Tichon von Zadonsk (1724-1783) den Sünder mit einem nackten Kind vergleichen, das die Mutter um Bekleidung bittet (S. 60-62).

Theophan (1815-1894), dessen wirklicher Name Georgij Vasil'evič Góvorov war, studierte in der Kiever Akademie (S. 64f.), wurde 1857 zum Rektor der Geistlichen Akademie in St. Peterburg ernannt (S. 68), wurde 1859 Bishof von Tambov und Šack und 1863 Bischof von Vladimir und Suzdal' (S. 69f.), bis er 1866 zurücktrat und 1872 ganz zurückgezogen lebte (S. 71f.). Zu seinen Werken zählen Übersetzungen der Väter, eine Sammlung von Apophthegmata heiliger Frauen, eine Auswahl aus den Werken Ephräms des Syrers, aber auch "Der unsichtbare Kampf" von Lorenzo Scupoli, eine weitere Adaptation des Nikodemos Hagiorites (S. 75-77). Dann kommen Werke zur Bibelauslegung (S. 80) und schliesslich systematische, geistliche und pastorale Schriften (S. 83), unter denen sein 1869 erschienenes *Weg zum Heil*, das Theophan selbst für sein wichtiges Buch hält (S. 84f.).

Der Weg zum Heil, wie ihn Theophan versteht, setzt den Menschen als einen voraus, der Heil braucht, weil er Sünder ist (S. 88). Theophan war der Meinung, dass Rm 5, 12-21 auch dann dieselbe Bedeutung behalten würde, wenn man εφ' ᾧ in Rm 5, 12 kausal übersetzen würde (S. 103f.). Theophan versucht hier zwei einander diametral entgegengesetzte Auslegungen so zu harmonisieren, dass er, sich über das Trennende hinwegsetzend, sie nebeneinander stehen lässt. Aber es genügt nicht, festzustellen, dass Theophan ein Anhänger der Erbsündenlehre ist; vielmehr ist er der Auffassung, dass der Keim unserer Unordnung nicht von uns, sondern vom Sündenfall her stammt (S. 106). Der Begriff "Selbstsucht" bei Theophan entspricht "Fleisch" bei Paulus (S. 112), wobei zu bemerken ist, dass Theophan unter seinem Sündenbegriff die Leidenschaften miteinbezieht (S. 114). Die Entscheidung und deren Durchführung in der Seele werden durch den Vergleich von "Oberhaus" und "Unterhaus" veranschaulicht (S. 117). Die Leidenschaftslosigkeit erweist sich dabei als erstrebenswertes Ziel des Menschen (S. 121). Die zentrale Stellung, die der geistliche Kampf bei Theophan einnimmt, hat er gemeinsam mit Isaak von Ninive (S. 125).

In der Aneignung des Heils durch den Menschen unterscheidet Theophan zwischen der Heilsökonomie selbst und deren Aneignung durch den Menschen (S. 128). In Anlehnung an Tichons Ausführungen über "Gesetz und Evangelium" spricht Theophan vom Gesetz, das zu Christus führt,

indem es uns die Schuld zeigt (S. 138). Diesbezüglich wird T. Špidlíks Deutung etwas korrigiert, wo er meint, Theophan spreche deshalb nicht viel von der zuvorkommenden Gnade, weil er in der Tradition byzantinischer Theologen und griechischer Väter steht; denn, in der Tat, spricht Theophan von der stets gegenwärtigen Gnade (S. 142f.). Für ihn bleibt der Mensch immer auf die Gnade Jesu Christi angewiesen (S. 143). "Die Seele weiss, wie sehr sie allein machtlos ist; daher soll sie nichts von sich selbst erwarten und in Demut ("Ver-nicht-ung") vor Gott niederfallen ..." (S. 145f.). Über die Heilsgewissheit bemerkt Theophan treffend: Gott "rettet nur die nicht, die sich selbst retten wollen" (S. 151). Bei der Bekehrung hebt er das Moment der Willensentscheidung als das wichtigste hervor, das aber nicht ohne die Gnadenhilfe zustandekommt (S. 160f.). Im Anschluss an Diadochos von Photike sagt Theophan immer wieder, dass die Gnade erst durch die Sakramente ins Innere des Menschen gelangt (S. 166). Gnade und Freiheit sind deshalb ineinander verflochten, weil Gott uns zwar ohne unser Einverständnis schafft, nicht aber ohne dieses uns erlöst (S. 169). Allerdings betont Theophan bei der Synergie die Initiative und die Souvärenität Gottes und deshalb lässt er sich wohl nicht als 'Semipelagianer' rechnen (S. 173f.). Nun bemerkt Špidlík richtig, dass man auf den grösseren Rahmen zu achten hat: im Westen müsste man ja den Pelagianismus mit seiner einseitigen Betonung der Freiheit bekämpfen, im Osten den Messalianismus mit seiner einseitigen Betonung der Ohnmacht des Menschen (S. 174f.). Offenbar hat Theophan das Prinzip von der gegenseitigen Durchdringung von Freiheit und Gnade von Makarios / Symeon übernommen (S. 179).

An der "Schlussbetrachtung" angelangt, befragt sich der Autor, inwiefern gesagt werden kann, dass Theophan Theologie treibe (S. 182). Sollte wir mit Theologie sowohl das *auditus fidei* als auch das *intellectus fidei* meinen, dann ging es Theophan vorrangig um das erste, das Hören (S. 182f). Damit verbunden ist die Gefahr einer Aneinanderreihung von "Heilstatsachen", ohne den grösseren Zusammenhang aufzusuchen (S. 184). Dabei aber sollte man nicht vergessen, worauf es ihm ankam, nämlich auf theologische und geistliche Fragen seiner Zeit eine Antwort aus der Tradition zu geben (S. 186). Der Autor kommt zum Schluss, dass trotz der Tatsache, dass Theophan die Freiheit überbetont, er an der Aussage festhält, dass diese Freiheit Gabe Gottes ist, sodass seine Lösung nicht einfach als pelagianisch abzulehnen ist (S. 187).

Trotz des Druckfehlers im Titelblatt, "Klauser" anstatt "Klausner", ist die Arbeit praktisch frei von Druckfehlern. Aber man muss sich wundern, wieso ein Name wie Kassian, Brücke zwischen Ost und West und ein Hauptvertreter des Semipelegianismus, ganz fehlt.

E. G. Farrugia, S.J.

В. И. Оноприенко, *Флоренские*, «Наука», Москва 2000, pp. 350 with illustrations.

In the ever-growing collection of "Florenskiana" the present volume stands out insofar as the accent is not on Fr. Pavel Florenskij (1882-1937), a scholar in a class by himself, but rather on his family, thus highlighting the contributions to humankind not only of those who preceded him, but, above all, of those he helped bring into this world. The books begins with a chapter (pp. 12-24) on Fr. Pavel's physician grandfather I. A. Florenskij (1815-1866) and engineer father A. I. Florensky (1850-1908), contains an incisive one of Fr. Pavel himself (pp. 25-66), especially as it concerns his scientific output, and is followed by chapters on his brother A. A. Florenskij (1888-1938) and nephew (adopted by his brother) E. K. Ustiev (1909-1970) (pp. 67-91), both of whom were to be unjustly sentenced to the gulag like himself, and on his three sons V. P. Florenskij (1911-1956) (pp. 92-114), K. P. Florenskij (1915-1982) (pp. 115-35), and M. P. Florenskij (1921-1961) (pp. 136-38). A special chapter (pp. 139-75) is devoted to the scientific contributions of his grandchildren, especially P. V. Florenskij (b. 1936), I. V. Florenskij (b. 1937), V. K. Florenskíj (b. 1947), and A. K. Florenskij (b. 1948). Notably, Fr. Pavel's brother, nephew, sons, and grandsons all became geologists, some of whom have been truly prodigious in their output. The author affords much less attention to the Florenskij women, many of whom also became scientists in their own right, like his daughters O. P. Trubačeva (1918-1998) (p. 171), a botanist, and M. P. Florenskaja (b. 1924) (pp. 65-6), a chemist, and granddaughters T. V. Florenskaja (b. 1940) (p. 160), M. V. Florenskaja (d. 1942) (pp. 161-62), both geologists, and K. K. Mišina (b. 1941) (p. 170-71), a geobotanist. The Trubačev branch of the family, which has not produced scientists, but a noted priest-scholar, Igumen Andronik Trubačev (b. 1952), a musician, O. S. Nikitin (b. 1947) and a researcher, M. S. Trubačeva (b. 1951), is afforded special attention over pp. 171-75.

Reading through the individual biographies one is, indeed, impressed by the consummate professionalism of the members of the Florenskij clan. The list of their most fundamental publications (pp. 292-397), by and large in the field of geology, leaves one truly edified. In the section of the book given over to correspondence (pp. 215-91), the exchanges between Fr. Pavel, but especially, Kirill Pavlovič with the acclaimed Soviet scientist V. I. Vernadskij (1863-1945), noted for his postulation of the "noosphere," are especially worthy of note (pp. 264-91). Throughout one reads of Vernadskij's appeals to Soviet authorities for the release of K. P. Florenskij from military duty so that he could return to the laboratory. The effort failed, however, with Kirill Pavlovič seeing military duty from Stalingrad to Berlin.

If there is a disappointing aspect to this otherwise remarkable accounting of a family's dedication to the pursuit of science, it is the omission of the religious dimension in the discussion except in the instance of Fr. Pavel himself and the few words one can cull from the commentary on the Trubačev

Family. In Fr. Pavel's own "last testament" to his children, however, he expresses a desire that his children frequently partake of Holy Communion after his death and that they always "remember the Lord and walk before Him" (p. 153). Since the intrinsic religious moment in his life is so unmistakable, it would have been most interesting to learn of the family's religious practice in the years of Communist repression and, even more so, at the present time. Is the unity of faith and science — a needed word for our secular time — a hallmark of the Florenskij Family over and across the board? The present work only vaguely hints at a positive answer.

R. Slesinski

В. С. Соловьев, *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах,* том первый (с. 392) и том второй (с. 398), «Наука», Москва 2000.

A long-expected project has finally begun to come off the press with the publication of the first two of a planned twenty volume critical edition of the completed works of Vladimir Sergeevič Solov'ev. The incompleteness of prior "full" collections has always been known, but the sheer magnitude of any would be fully complete edition of the Solov'evean corpus that would include many previously unpublished manuscripts along with other archival materials (e.g., student transcriptions of his lectures) has militated against the effort. With a changed political climate, the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences is now committed to the task. As projected, the collection will be comprised of two series, a first with fifteen volumes dedicated to Solov'ev's basic published books, articles, and book reviews, which will also feature incomplete works that remained unpublished during Solov'ev's lifetime or were even not intended for publication at all, and a second one of five volumes containing his epistolary legacy. Both series will observe a chronological ordering. Of particular value for researchers will be the critical notes that will include not only introductory articles detailing the features of the Solov'evean literary corpus contained in any given volume, but also expansive background information and commentary that will provide a valuable contextualization for each offering.

The first volume of the present series contains works dating from 1873-1876, while the second includes offerings from 1875-1877. For the first time in a complete published series of Solov'ev's works, in the latter volume one finds his highly problematical, unfinished manuscript in French *La Sophia* (1875[?]-1876) with a parallel Russian translation. The commentary by editors A. P. Kozyrev and N. V. Kotrelev (see pp. 320-27) will prove especially helpful to researchers. Not without reason they argue that the manuscript is actually a collection of four manuscripts marked by a divergent, twofold character. The earlier two, they note, enjoy a monological style, emphasizing the fact that "La Sophia" is a true theological principle, whereas the later two are written in a dialogical fashion, "wisdom" now being rendered as

"Sophie," a proper noun, thus underscoring the living, personalist aspect of Divine Wisdom.

The evident Gnostic character of *La Sophia* can only complicate discussions of Solov'ev's alleged Gnosticism and at times unorthodox views. Significantly, Solov'ev himself never prepared it for publication, but certainly availed himself of it in the elaboration of his subsequent thought, especially as soon found in his *Philosophical Principles of Integral Knowledge* (1877) and his *Lectures on Divine Humanity* (Godmanhood) (1877-81). Thus a critical hermeneutic question arises: how much weight is to be given this manuscript as an interpretative key for unlocking the inner dynamics of Solov'ev's thought? One can foresee charged discussions ahead with the overall Christian character of his thought being put further into question. But the debate should not be feared; only greater perspicacity on the part of researchers will be required.

Up until now probably the most cited edition of Solov'ev's complete works has been Žizn' s Bogom's 1966 photo reprint of the 1911-1914 edition under the editorship of Solov'ev's nephew S. M. Solov'ev and E. L. Radlov. As the present collection takes shape, scholars will need to cite this new edition insofar as it promises to be the definitive compilation of the work of Russia's first systematic philosopher.

R. Slesinski

Н. А. Струве, составитель, *Братство Святой Софии: Материалы и документы 1923-1939*, Русский Путь – YMCA-Press, Москва – Париж 2000, pp. 336 with illustrations.

A better-unexpected treasure trove than the present collection is difficult to find. The book highlights the activities of the Orthodox Brotherhood of Holy Sophia founded already in post-revolutionary Russia with the blessing of Patriarch Tikhon, but which struggled to flower in the Russian emigration under the watchful helm of the Archpriest Sergij Bulgakov († 1944) with the blessing and patronage of Metropolitan Evlogij († 1946) of Paris. Extensive minutes of this society, whose express mission was to develop and propagate an Orthodox worldview in a contemporary key, were unexpectedly found in boxes in a depository that were headed for the dumpster. With the present publication, at least an important part of the archives of this unique Orthodox brotherhood is now accessible to researchers and the general public interested in the life and activities of the Russian emigration in the tragic aftermath of the October Revolution.

The compilation opens with an accounting (pp. 5-12) of the brotherhood by the Archpriest V. V. Zen'kovskij, who was the elected secretary of the group. He details the brotherhood's new beginnings in Prague (1924), but whose center of activity was soon to be transferred to Paris with the opening of St. Sergius Institute. At the same time, he opines (p. 11) why the brother-

hood never flourished. On the one hand, there was the more general appeal of the League of Orthodox Culture founded and headed by N. A. Berdjaev, who himself was once a member of the brotherhood, but was soon to break ranks with it on amicable terms. On the other, there were the theological seminars of Bulgakov himself that attracted a more limited audience and even served to stifle the creativity of other members. Zen'kovskij concludes, noting that during the war years (1939-1941) sessions were limited to no more than twice a year and that with the illness and death of Bulgakov they came to a halt. Attempts to revive the brotherhood after the war were not to be met with success.

The first part of the book (pp. 13-112) contains the minutes of the brotherhood over the years 1924-1926. These concentrate on several issues in particular: first, an Orthodox critique of "papism" as a "hypertrophy of power" (p. 43) and as a form of "canonical khlystovstvo" (p. 29) along with a decision not to have representation at the Catholic sponsored Velehrad reunion conference (1924), second, an Orthodox understanding of tsarist power about which one general conclusion seems to have been agreed upon, viz., the rejection of any notion of "legitimacy" to the throne within any given ruling royal family (a burning issue with the abdication of Nicholas II) (see esp. pp. 50-51) as a point of Orthodox doctrine, even if the notion of kingly or imperial rule is acceptable as a theological notion, and, third and above all, an Orthodox evaluation of the tormented question of the status of the Church in Bolshevik Russia, especially as it had bearing on the internecine rivalries of conflicting jurisdictions among Russian Orthodox, each with a claim to canonicity. Reading the minutes one cannot but note an ironic situation before the brotherhood. Although members were entirely united in their rejection of the monolithic character of Catholicism as undergirded by the dogma of papal infallibility, the brotherhood was accused by traditionalist monarchist and conservative Orthodox parties of having a Catholic-style charter that, at once, made it subject to the contradictory, dual accusation of being both crypto-Catholic and crypto-Masonic at the same time. Of special interest in the minutes is the discussion of the personal dispute (pp. 99-104) between Berdjaev and P. B. Struve, which hastened the departure of the former from the brotherhood and which led members to question what type of fraternal bonds were, indeed, between them (pp. 104-8).

The second part of the book contains minutes of some of the theological seminars conducted by Bulgakov over 1928-1930 for members and guests. Taken from the personal archives of Valentina Aleksandrovna Zander, they were written by her and cover two areas, the first concerning Sophia, the Wisdom of God (pp. 113-43), and the second dealing with the relationship between Christian asceticism and Orthodox culture (pp. 145-65).

The third division of the work is devoted to select correspondence between various members of the brotherhood among themselves or with other related parties (pp. 167-279). The concluding notes (pp. 286-327) are especially helpful for identifying specific personalities and events. Of particular

importance, obviously, is the exchange between Berdjaev and Struve (pp. 169-77). But the rest of the correspondence between such figures as Bulgakov and Berdjaev, Bulgakov and N. S. Trubetskoj, and Bulgakov and Frank among others is no less interesting for enabling one to enter into and appreciate the daily cares and long-term concerns of brotherhood members. No biographer or historian of the age can ignore the anecdotal testimony contained therein.

In sum, the volume is a very welcome addition to the primary source literature on the Russian emigration in the interwar period. At the same time, it is a worthy source book for Catholic ecumenists who would want to grasp the mindset of some of Orthodoxy's greatest luminaries of the time and understand their reasons for dissenting from the Catholic position on the institution of the papacy.

R. Slesinski

Сергей Хоружий, *О старом и новом*, Алетейя, Санкт-Петербург 2000, 477 с.

With the publication of this work, the author reiterates and tries to develop his conception of "Eastern Christian discourse" or "Orthodox energetism" as expanded upon in his prior studies like *Diptix bezmolvija* (Diptychs of silence) (1991) (see our review OCP 60 [1994]: 333-34), *Posle pereryva* (After an interval) (1994) (see our review OCP 64 [1998]: 246-48) and *K fenomenologii askezy* (Toward a phenomenology of ascesis) (1998). Like *Posle pereryva* the book is also a collection, all but one chapter (a samizdat piece dating to 1974) written over the past decade. Borrowed from a seminal article by Xomjakov, the title of the collection *O starom i novom* (Of the old and new) indicates that an attempt is being made to break away from past patterns of thinking in favor of new paradigms. In the present effort, the author does not really chart new waters, but rather reinforces the leitmotifs of his past thought, seeking to put more flesh, as it were, on the framework of his schematic contrasting of the essentialist discourse of traditional Christian metaphysics and theology with his brand of de-essentialized discourse à la Heidegger. The work at the same time serves as a philosophic apology for hesychasm. It shows why it is a proper object for philosophical analysis and why it proffers a needed anthropological strategy for our own time, especially insofar, as he claims, it is based on a non-Aristotelian understanding of "energy." In the process, the author also contrasts the hesychast method of prayer to other forms of Eastern mysticism as found, for instance, in yoga, Buddhism, Zen Buddhism, and Taoism, on the one hand, and in Sufism, on the other.

In several of his essays, Xoružij also returns to the themes of more "classical" Russian religious thought as found in sophiology and pan-unity metaphysics. His treatment of these schools, however, suffers due to his clearly stated preference for a Heideggerian existential analytic that seems to

keep him from enjoying a full *prise de conscience* of the positive philosophical insights encountered in the works of sophiologists and pan-unity metaphysicians. This is unfortunate insofar as these insights can only be further strengthened by an appeal to an Orthodox energetism. The difficulty with Xoružij's exposition lies, to the mind of this reviewer, in his sharp dichotomy between "essentialist" and "de-essentialized" paradigms of thinking that in turn undergird the divergent (to his mind [see, e.g., pp. 10-13, 212-15, 221, 224-25]) paradigms or ways of "sanctification" *(osvjaščenie)* and "deification" *(oboženie)* before the world, with the former resulting in cultic patterns of thought, while the latter highlights hesychast striving. But if this division is sound, does this not imply that the non-iconic, hesychast way to God is, at root, at odds with the more typically encountered iconic, liturgical opening to God? Put otherwise, is nature really opposed to grace or is it not, in the created order, in continuum with grace and, as transformed, revelatory of an ultimate flowering of entelechy?

These are some of the questions that come to the fore while pondering the full implications of Xoružij's penetrating studies. Ultimate assessments may vary on the issues, but the fact remains that the author's unique voice in contemporary Orthodoxy deserves a sound hearing.

R. Slesinski

Viktor Zaslavsky, *Il massacro di Katyn, Il crimine e la menzogna* (= Transizioni 10), Ideazione Editrice, Roma 1998, pp. 152.

Un piccolo libro che affronta una tragedia immane, la fucilazione di circa 15.000 ufficiali polacchi prigionieri di guerra, soppressi e seppelliti nelle tristemente famose fosse di Katyn della regione di Smolensk, tra l'aprile e il maggio 1940. Le truppe tedesche scoprono quelle fosse nel corso della campagna contro l'Unione Sovietica. Ne danno notizia il 13 aprile 1943, organizzando una commissione medica internazionale che fa risalire l'eccidio a tre anni prima. Anche una contemporanea commissione tecnica della croce rossa polacca giunge alle stesse conclusioni. Di lí a poco tuttavia le truppe sovietiche hanno il sopravvento sui tedeschi e rioccupano la zona di Smolensk. Nel gennaio del 1944 i sovietici instaurano a Katyn una nuova commissione scientifica capeggiata dal chirurgo Nikolai Burdenko. L'inchiesta mette in evidenza che le armi e le pallottole usate sono di fabbricazione tedesca (cosa vera, però in dotazione all'esercito sovietico) e fa slittare la datazione all'estate del 1940, (in contrasto però con gli indumenti pesanti indossati dalle vittime), accusando i tedeschi del massacro. Al processo di Norimberga i Russi pretendono l'esplicita condanna di Katyn come efferato crimine di guerra tedesco, ma quel tribunale dichiara la sua incompetenza in proposito. In seguito l'URSS grida allo scandalo quando in Inghilterra si vuole innalzare un monumento a ricordo delle vittime di Katyn e su nuovi tentativi di gettare nuovamente la colpa sui sovietici. Soltanto come conse-

guenza della *glasnost'* e della *perestroika* la verità viene fuori, poco a poco, anche a Mosca. In uno dei documenti pubblicati alla fine del libro, il Procuratore generale dell'URSS comunica il 17 maggio 1991 al Presidente dell'URSS Michail Sergeievic Gorbacev: "I prigionieri di guerra polacchi furono fucilati su decisione della commissione speciale del Commissariato del popolo, nell'aprile-maggio 1940 [...] Inoltre risulta che ci fu una delibera del Comitato centrale del Partito, firmata da Stalin, sull'eliminazione dei prigionieri di guerra polacchi detenuti nei campi di Kozelsk, Starobelsk e Ostaškov" (pp. 149-150).

Un libro chiaro, oggettivo, ben documentato e coerente. Soltanto da un sistema totalitario come quello sovietico (che del resto aveva buon gioco nel gettare la colpa su un altro sistema totalitario come quello hitleriano) poteva attendersi una barbarie come quella di Katyn. L'A. scrive infatti a p. 45: "Tra le caratteristiche profonde della sindrome totalitaria si deve menzionare in primo luogo l'ideologia, che proponeva il programma di trasformazione radicale della società in un lasso di tempo estremamente breve, la cui realizzazione poteva avvenire soltanto con l'applicazione del terrore di massa e della violenza ad un livello ancora mai visto nella storia dell'umanità".

V. Poggi, S.J.

Slavica

Е. В. Уханова, *У истоков славянской письменности*, Муравей, Москва 1998, сс. 236.

Il saggio è articolato in sei capitoli: 1) *Gli slavi prima della letteratura*, pp. 5-31; 2) *I creatori dell'alfabeto*, pp. 32-97; 3) *I sistemi di scrittura slavi e la loro genesi*, pp. 98-153; 4) *Alle origini della letteratura slava*, pp. 154-178; 5) *Il libro manoscritto*, pp. 179-197; 6) *La* Vlesova Kniga *ed altre falsificazioni di manoscritti anticorussi*, pp. 198-234.

Nel primo capitolo, l'autrice passa in rassegna le problematiche inerenti al periodo pre-letterario; tratta, infatti, le questioni relative all'individuazione della loro patria originaria, nonché alla loro presenza e ai loro etnonimi (Veneti, Anti, Sclaveni) nelle fonti antiche, in particolare in Procopio di Cesarea e in Giordane (pp. 5-12). Dedicando poche righe all'etimologia del termine *Slavi* (pp. 8-9), l'autrice propende per quella che vuol farlo derivare da *slovo* (*parola*). Segue quindi un profilo della storia degli Slavi (pp. 12-26), dalla perdita dell'unità originaria fino al battesimo delle terre russe sotto Vladimir nel 988. Nella parte conclusiva del capitolo (pp. 26-31), sono indicate le motivazioni politiche, culturali e religiose che fecero da sfondo e da presupposto all'opera di Cirillo e Metodio. Si passa così nel secondo capitolo alla presentazione delle fonti storiche slave, latine e greche, dirette o indirette, sui due fratelli di Tessalonica. Le fonti sono analizzate nelle loro caratteristiche compositive e stilistiche principali e sono messe a confronto tra di

esse (pp. 32-41). Così è ricostruita tappa dopo tappa l'intera vicenda dei due apostoli degli Slavi, dagli anni giovanili fino alla morte di Metodio (pp. 42-91). I rimandi ai fatti narrati nella *Vita Constantini* e nella *Vita Methodii* sono costanti, ma mancano i riferimenti ai singoli passi. La parte finale (pp. 92-97) è dedicata alla sorte della tradizione cirillo-metodiana nelle terre bulgare e quindi all'attività dei principali discepoli di Costantino e Metodio.

Il terzo capitolo potrebbe essere diviso in due sezioni. Nella prima (pp. 98-117), sullo sfondo delle affermazioni contenute nel celebre trattato "*Sulle lettere*" di Chrabăr, si affronta la questione dell'esistenza o meno, presso gli Slavi, di una scrittura nel periodo precedente alla creazione dell'alfabeto da parte di Costantino. L'autrice menziona la teoria della logografia sviluppata negli anni '40 e '50 da studiosi sovietici, mettendone in evidenza i limiti; riporta inoltre delle testimonianze di scrittori arabi del X sec., a suffragare l'ipotesi sull'esistenza di una scrittura pre-costantiniana (p. 101). Si passa poi alla trattazione di reperti archeologici (calendari incisi su vasi), menzionando gli studi di B. A. Rybakov sulla cultura di Černjachov. A proposito dell'affermazione di Chrabăr secondo cui gli Slavi si sarebbero serviti di lettere latine e greche per scrivere, vengono ricordati i frammenti di Frisinga (pp. 108-109). Si fa cenno anche alla *Gnezdovskaja nadpis'* (p. 111), iscrizione tracciata su un vaso di ceramica ritrovato nei pressi di Smolensk e comunemente datata alla prima metà del X sec., cioè prima del battesimo ufficiale della Rus'. Nella seconda sezione (pp. 117-121) si entra nel merito della dibattuta questione dei rapporti tra il glagolitico e il cirillico, riportando gli argomenti secondo i quali il primo è considerato più antico. L'autrice dà per scontato che il cirillico derivi dal greco "ustav-onciale liturgico" (*grečeskij liturgičeskij ustav* (*uncial*) del IX-X secc. In questa affermazione si nota l'uso non del tutto chiaro dei termini *ustav* e *uncial*, che si riscontra spesso nella letteratura paleografica slava, come ha messo in evidenza Barbara Lomagistro (*Classificazione delle scritture cirilliche: osservazioni preliminari*, in "Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata", Nuova Serie, 52 (1998), pp. 303-328). Poi l'autrice passa ad illustrare i tentativi degli studiosi, volti al chiarimento dell'origine dell'alfabeto glagolitico, soffermandosi in particolar modo sulla teoria di G. M. Prochorov (p. 126 e *passim*), analizzando i presunti legami del glagolitico con diversi alfabeti dell'Oriente cristiano e, soprattutto, con quello etiopico.

Nel quarto capitolo (pp. 154-178) viene offerto un rapido panorama delle traduzioni dal greco assieme ad una sommaria presentazione dei più antichi monumenti glagolitici e cirillici, con la menzione di alcune delle prime opere originali slave. Nel capitolo seguente (pp. 179-197) invece vengono date nozioni generali di codicologia, senza trascurare esempi di ornamentazione slava in rapporto con quella bizantina. Nell'ultimo capitolo, dedicato alla falsificazione di documenti antichi (tavolette, manoscritti), occupa largo spazio la trattazione del caso della *Vlesova Kniga* (pp. 198-224), che a suo tempo aveva dato vita a molte discussioni. L'autrice spiega, tramite una par-

ticolareggiata analisi, come si è giunti a dimostrarne la falsità; conclude indicando alcuni falsari del XIX sec. (pp. 225-233).

Il lavoro della Uchanova non presenta né note di supporto al testo, né segnature dei codici trattati. Una pagina bibliografica è offerta a piè di libro. Si tratta probabilmente di una precisa scelta dell'autrice che ha voluto alleggerire il volume da note e rimandi bibliografici, a favore di una maggiore discorsività sicuramente ottenuta. Sarebbe tuttavia auspicabile, nel caso si progettasse una seconda edizione, un arricchimento di riferimenti bibliografici, che indichino a quali autori risalgano le teorie discusse, senza presupporre sempre una profonda conoscenza della letteratura scientifica da parte del lettore. Sarebbe altrettanto utile, ai fini di una più agile consultazione, l'introduzione di diversi indici. Tuttavia, chi fosse alla ricerca di una aggiornata visione d'insieme dei problemi riguardanti gli albori di questa grande civiltà letteraria, nonché di stimoli per più specifici percorsi di studio, avrà senz'altro nel saggio in questione un sintetico e ben articolato strumento.

A. M. Bruni

Spiritualia

M. C. Deogratias, *Testimone nello Spirito. Padre Romano Bottegal*, Editrice Missionaria Italiana, via di Corticella 181, Bologna 1996, pp. 670.

Questo grosso volume traccia la storia di un singolare monaco cistercense dell'Abbazia di Tre Fontane, che muore eremita il 19 febbraio 1978, esclaustrato *ad nutum S. Sedis*, a Jabbouleh nella montagna libanese e di lui l'arcivescovo maronita locale vuole introdurre la causa di beatificazione. Romano Bottegal nasce nel paese montano di San Donato di Lamon (Bl) il 28 dicembre 1921. La famiglia è povera e numerosa, le risorse locali limitate. Il padre e due dei fratelli maggiori emigrano in Australia. Il piccolo Romano manifesta fin dall'infanzia la vocazione sacerdotale. In Seminario incontra esperti formatori del clero tra i quali il padre spirituale Don Antonio Dal Covolo, poi docente di morale e psicologia all'Università Lateranense e il vicerettore Don Albino Luciani poi patriarca di Venezia e papa Giovanni Paolo I. Il primo ha scritto di lui: "Quando sentiva che la volontà di Dio era chiara, agiva con decisione: allora, nessuno e niente poteva fermarlo" (p. 61). L'altro, il futuro papa Luciani, l'11 aprile 1978, un mese e mezzo dopo la morte di Romano, si esprime così: "Ero vicerettore del Seminario Maggiore di Belluno quando Romano venne per il liceo dal seminario minore di Feltre (Bl). Messo alla prova, si rivelò meglio del previsto. In teologia poi ottenne ottimi risultati. Edificantissima la sua vita di pietà, inflessibile verso le mete che apparivano segnate da Dio, dopo che ne aveva conferito con i superiori e con il P. Spirituale: ... Null'altro... L'odore però di santità lo avevo sentito anch'io" (p. 37). Romano non aveva ancora ricevuto il suddiaconato che già

percepiva la netta chiamata alla vita monastica. Il suo direttore spirituale, don Dal Covolo ne scrive all'Abbazia cistercense delle Tre Fontane e Romano appena finita la guerra nel 1945, quando manca poco alla sua ordinazione sacerdotale, vi fa un soggiorno di prova. Una volta sacerdote chiede al vescovo di Feltre, Gerolamo Bortignon, il permesso di lasciare la diocesi per farsi cistercense. Monsignore tergiversa. Allora Romano, sempre docile e obbediente, prende una decisione autonoma. Lo narra lui stesso in una lettera al compagno di seminario Don C. Zenon. "La mattina del 30 luglio 1946 ... fu tagliato l'ultimo nodo ... e partii dalla Diocesi: l'ho tagliato da solo, cercando di farlo davanti al buon Dio" (p. 58). Lo stesso vescovo Bortignon, persona non facile a compromessi, non vede in quella decisione una forma d'insubordinazione. "La mia negativa proveniva solamente dalla carenza di clero e da un motivo prudenziale, cioè provare la di lui vocazione. Il suo andarsene, senza il mio permesso, lo attribuisco a un impulso dello Spirito Santo" (p. 63). E quando dopo quindici anni di clausura e avere esercitato l'ufficio di maestro dei novizi e altri incarichi di fiducia, fra Romano parte dalle Tre Fontane per fare l'eremita nel Libano, a Gerusalemme e poi di nuovo nel Libano, è convinto di dover seguire una chiamata impellente che non ammette dubbio o rifiuto di sorta. Roma lo capisce e gli concede dapprima una esclaustrazione *ad tempus*, quindi *ad nutum S. Sedis*. Lui stesso, conformemente allo spirito monastico che nella radice greca *monos* di monaco sottolinea l'unicità e l'unità, afferma: "È lecito, anzi doveroso farsi in quattro ma sempre restando uno: se l'uno scompare anche i quattro svaniscono" (p. 570). Romano indica infatti un filo conduttore che unifica coerentemente tutta la sua vita come una continua partenza: dalla famiglia, dalla diocesi, dalla Trappa, dalla vita per stenti, a 57 anni. "Non mi fermo a dirle come ho lasciato le Tre Fontane, né come ho vissuto e vivo nella vita eremitica. Sono tappe chiare e non sono molte: è una. Venuto dal Seminario, dove il sacerdote era visto nelle sue evangeliche pratiche...scelta la Trappa perché offriva garanzie più sicure per queste virtù, mentre permetteva che il religioso fosse sì con gli uomini, ma *solo* cioè libero di impegnarsi maggiormente al servizio di Dio...Quindi si parte... Purché ci si guardi dalla contestazione, purché si abbia poco affetto al denaro, purché si amino tutti, purché non si abbia paura di morire... Santificarsi e santificare, stando nel monastero o fuori del monastero e per missioni del monastero... Ecco le mie tappe ma la fondamentale idea ... sulla quale avrei desiderato impegnare i miei giorni, che continuerò a passare dove la Provvidenza si compiacerà di portarmi — come porta con amore ogni sua creatura" (p. 571). E raccomanda anche al destinatario della lettera: "Che si veda che Lei si fa in quattro ma è uno" (p. 573).

Romano cerca il silenzio e la solitudine senza dimenticare il santo monaco maronita Charbel che disapprova la confusione fra eremitismo e vita privata. Romano nel suo romitaggio è preoccupato di guadagnarsi il pane lavorando, secondo il principio benedettino dell'*ora et labora*. Dà il superfluo ai poveri del luogo, superfluo per modo di dire perché manca lui stesso del ne-

cessario. Lui non si isola nella *privacy*. Una volta interviene in un incendio e lo doma, convincendo la gente a seguire il suo esempio (p. 244). Arrivato in Oriente, Romano non si astrae egoisticamente dal contesto locale. Si dà allo studio dell'ebraico, a Gerusalemme, dell'arabo e del siriaco nel Libano e celebra la liturgia in arabo. Scrive: "La lectio divina è quasi tutta assorbita dalla Sacra Scrittura nelle lingue orientali e dalla liturgia bizantina che cerco di apprendere meglio. Celebro quasi sempre in rito bizantino. Nell'ufficio divino cerco di introdurre per i salmi la lingua ebraica" (p. 549). Si sente "donato" dalla Chiesa di Occidente alla Chiesa di Oriente, anzi si considera un *trait-d'union* fra Occidente e Oriente, non più occidentale che orientale, mandato da Gesù, che dal Calvario continua a stendere le braccia su tutta l'umanità (p. 221). In Libano ama i Cristiani locali, i Maroniti, i Melchiti e chiede che attorno al suo feretro si cantino in arabo i canti *O tenera Madre di Dio* e *Signore sei la mia vita* (p. 267). Fra Romano ama i Musulmani.

Per questo aspetto il libro avrebbe potuto approfondire il paragone, appena accennato di passaggio a p. 382, con Charles de Foucault. Anche Foucault, come Romano, si è fatto monaco e ha frequentato come trappista la Gregoriana. Ambedue sono asceti e mistici. Ambedue sono usciti dal monastero e si sono ritirati nel deserto per testimoniare l'amore per i Musulmani. Le parole che scrive Romano "L'apostolato migliore tra i musulmani è una vita povera, di preghiera, di lavoro" (p. 552) si addicono anche a de Foucault.

Al tempo degli événements del Libano alcuni soldati siriani vengono nella povera baracca di P. Romano a rovistare e a mettere sottosopra ogni cosa, accusandolo di essere una spia che nasconde armi. Poi lo legano e lo portano nei loro quartieri. Ma il generale musulmano Alì Did, dell'esercito siriano, prende le difese del monaco e comanda all'ufficiale che ha diretto l'ingloriosa operazione di chiedere perdono all'uomo di Dio. Lo stesso generale manda più di una volta a salutare P. Romano e si raccomanda alle sue preghiere, parlandone con rispetto dopo la sua morte.

Nel narrare la vita di fra Romano, il libro sottolinea la sua austerità che limita al massimo il vitto e le suppelletili e gli fa esprimere in apoftegmi alla maniera dei Padri del deserto certi principi eroici come "il monaco deve essere come una foglia secca che il vento porta dove vuole e lascia dove vuole" (pp. 553); "ho tutto quello che desidero e se qualche cosa mi manca è perché non la desidero" (p. 601); "la contemplazione può esserci o non esserci. Ciò che è indispensabile è la croce" (p. 625).

L'opera, non esente da ripetizioni e divagazioni che nuocciono, direbbe lo stesso Padre Romano, alla prospettiva unitaria, riesce soddisfacentemente a ricostruire non solo la vita ma anche la personalità spirituale di Romano Bottegal. Ha un breve capitolo di grafologia sulla calligrafia di P. Romano. Ha pure una diffusa sezione che riporta gli scritti di Romano, soprattutto di genere epistolare. Conclude accennando all'eventuale beatificazione e accludendo una bibliografia su di lui.

V. Poggi, S.J.

Francisco María Fernández Jiménez, *El humanismo bizantino en San Siméon el Nuevo Téologo. La renovación de la mística bizantina*, (Nueva Roma 8), Madrid 1999, pp. xvi + 303.

As a glance at the Bibliography (pp. 293-295) shows, St Symeon the New Theologian is by no means unfamiliar to the scientific world, and since then new studies have appeared. To his steadily growing fame finishing touches are welcome. According to the author, in a first part dealing with the life of St Symeon (pp. 1-32), the conflict between him and Stephen of Nicomedia cannot ultimately boil down to the question of instituting a private cult or not, somewhat anachronistic at this time, but rather in Symeon's very idea of theological science, impregnated by spirituality (pp. 20f). Indeed, while adopting the idea of the spiritual guide from St Theodore the Studite (p. 23), Symeon wrote his *Theological and Ethical Treatises* during his dispute with Stephen (p. 25). Symeon's contribution was to rehash patristic tradition in experiential terms (p. 30).

Symeon's anthropology, the second part (pp. 33-97), is hard to classify in view of the occasional and personal character of his writings (p. 35). Talk of "mystical marriage" (pp. 41f), deification and mystical vision (p. 44) draw attention to the role of the body. In contrast with Platonic dualism, the Semitic mind thinks of man in terms of unity (p. 49). After St Paul baptized trichotomy (p. 50), dichotomy alternates with trichotomy in the Middle Ages (pp. 52f). For the New Theologian man is composed of body and soul (p. 55). While amplifying the catalogue of vices, Symeon is less systematic than either Evagrius or John Cassian (p. 70). Symeon distinguishes between dreams and visions; the former reflect the faculty of the soul which is activated, whereas the latter result from a purified soul (p. 73). To speak with Špidlík, in the East has prevailed a psychological dichotomy of body and soul within which there remained a spiritual trichotomy, the spirit being considered the soul of the soul (p. 75). Symeon attributes all the characteristics of the soul to the intellect, for it can choose (p. 76). The theme of the spiritual senses goes back to Origin, for whom all five spiritual senses have Christ as their object (p. 78). His disciple Gregory of Nyssa brings out the fact that they form a cognitive unity, while elaborating a hierarchy of these senses in which smell and taste are the first to appear in the mature man (p. 79). These ideas are later developed by other authors, found in the Philocalia, such as Maximus the Confessor, who speaks of the intellect bringing the senses under control. While adopting many of these ideas, Symeon uses a variety of expressions for the spirtual senses and insists on the unitive role of the heart (pp. 80f). The most prominent representative of the "mysticism of the heart" is St Diadochus of Photice (p. 82). Like Maximus, the New Theologian does not distinguish clearly between the heart and the intellect (p. 83). Not without St Augustine's influence St Symeon insists on the soul as the image of the Trinity (p. 93). So, though the dichotomy of body-soul prevails in Symeon, who indeed insists on their unity, the trichotomy re-

mains spiritually valid, whereby he also emphasizes the unity of the five spiritual senses (p. 96).

The ethical life of man (ἡ πρακτική) forms the object of the third part (pp. 99-200). Symeon's spirituality has been characterized as "Christocentric" (p. 105). Symeon is against a magic conception of the relationship between baptism and grace: to attain divinization it is necessary not only to be baptized, but also to lead a holy life (p. 116). The interconnection between eucharist and life is well illustrated by Symeon's comment to John 6:32ff, excluding thereby the possibility that the evil are simply left to rot in their tombs (p. 117). A way of recuperating lost time is by means of penance, the soul of which is the mortification of one's own will, as recognized already by the early Church (pp. 118f). Union with God in this world means striving for apatheia (p. 129), but, with St John Climacus, Symeon warns against accompanying dangers (p. 130). But, talking of penthos on p. 132, Hausherr's Penthos is not mentioned (see, however, p. 289). Symeon goes so far as to say that one should never communicate without tears (p. 133). To illustrate that mortification does not put God in our debt ("*do ut des*"), Symeon uses the example of somebody who becomes impoverished through his negligence: whoever helps him does not feel in his debt at all (p. 137); an apt comment, we may add, on Eastern synergy. At any rate, all of Symeon's ethical thought is permeated by the spirit of the Sermon of the Mount (p. 138). Diadochus' idea of keeping the world at a distance is to pass through this world as through a foreign land (pp. 140f). Symeon illustrates renuncation of the world by the image of changing clothes so as to put on Christ's livery (p. 145). In Symeon's work the devil figures less often than in the Desert Fathers and man occupies more and more space (p. 148). In the fourth treatise of his Ethics, Symeon has eleven steps of what may be called negative apathy, concerned with avoiding passions, as opposed to a more positive apathy, meant to inculcate virtues (p. 155). Symeon refers to the perfect stature of Christ as a body all compounded of virtues (p. 158). To accuse Symeon of messalianism because he stresses the soul's impeccability is to forget that, for him, apatheia presupposes all along a subject who has been purified (pp. 160f).

To put St Symeon's contribution in its context, we have to keep in mind that the examination of conscience was hardly explicitly treated by the fathers of the Church prior to Constantine (p. 166). Again, although the author does not point this out, the passage he quotes from Eth. I, 10, sounds like an anticipation of Ignatius' point on regarding humiliation no less precious than honour (p. 169).

St Symeon thematizes synergy, while clearly allotting the primacy to grace (pp. 170f). In his articulation of the sacrament of penance St Symeon follows the tradition started by the monks victorious over iconoclasm, when penance became almost exclusively their preserve (p. 172). An especially grevious sin, from this perspective, is the sin against the Holy Spirit — just as charity occupies pride of place among the virtues (p. 175). In the "Special ethics" Symeon distinguishes between the "exterior monk" and the "interior

monk" (p. 184). In this context, the New Theologian speaks of "a life that is not a life", an expression already used by Euripides (p. 185) as well as of the need to renounce family ties (see note 17 on pp. 187f). Holiness is indispensable for the priest to forgive sins (p. 196). A certain rigorism in St Symeon is seen in line with the Life of St Anthony and St John Climacus, one of the New Theologian's favourite authors (p. 198). Baths were prohibited maybe because of the central part they played in pagan antiquity. Following Evagrius rather than Ps-Dionysius, Symeon promotes an individualistic, rather than a communitarian, asceticism (p. 199).

In the fourth part (pp. 201-279) dedicated to contemplation (ἡ θεωρία) the author remarks that spiritual authors from Clement of Alexandria to Origen employ two terms for union with God: *theoria* and *gnosis* (p. 203). On p. 205 (see also p. 224) it could have been pointed out that Lemaître is a pseudonym for I. Hausherr. The organ capable of contemplating God is the *nous*, considered in the Alexandrian tradition as the seat of God's image (p. 216), but Symeon does not always speak of the eyes of the intellect (p. 218). For him, the organ of contemplation is principally the sense of vision through which the soul can see God (p. 219). The first degree of contemplation is when the purified intellect sees God in his creatures as in a mirror; the second degree is to pass from a contemplation of beings to that of the being which is above all beings (p. 227), that is to say, to see God in the reflection of the intellect as in a mirror. Finally, there is the mystical vision of God, whose essence is beyond comprehension (p. 228). It is Christ who opens the eyes of our intelligence so as to enable us see the light which he calls the Spirit, who illuminates us through the divine energies (p. 235). On pp. 238f follows a resumée of St Symeon's — apophatic — theology.

In order to understand St Symeon, we should keep in mind what V. Lossky say: the Eastern tradition makes no distinction between theology and mysticism (pp. 256f). Symeon recounts his mystical visions are Catecheses XX and XVI as well as Ethics V, 287-316 (p. 261). In what is said about vision in Symeon the use of γνόφου for darkness, possibly betraying St Gregory of Nazianzus' influence (p. 270). For Symeon, God may be contemplated only through his energies, which does not mean that God's essence can somehow be contemplated, since — as J. Darrouzès points out — Symeon does not think in the way a more speculative theologian such as Palamas does (p. 272). As a consequence of mystical vision man is transfigured into light, a way of parphrasing divinization (p. 273).

His expulsion from Studios, his understanding of God in personal-unitive terms, his dispute with Stephen of Nicomedia over theological science and his conception of penance throw light on the individualist Symeon was (p. 281). Symeon is beholden to the Alexandrian Fathers, with their Platonic bent, and as systematized by the Cappadocians, especially Gregory of Nyssa and John Chrysostom, later taken up by the authors of the Philocalia, where Evagrius' influence is so keenly felt (p. 282). Even if in Symeon we come across the individualist type of monasticism, he uses the image of the palace

to express God's indwelling in the soul (p. 283). Symeon builds on Origen's Christian mysticism of light (p. 284). Linguistically, according to Kazhdan, Symeon reformed Byzantine poetry by bringing it closer to popular diction and by reviving much that was best in tradition. His thought is centered on Christ and his roots go back to Climacus, Hesychius and Philotheus, and at the same time exercised a distinct influence on Palamas (pp. 285f).

A strength of the work is the detailed way in which it brings out Symeon's rootedness in tradition, consonant to the title of showing how Symeon *renovated* the Byzantine mystical tradition; but it could perhaps have been somewhat more specific in exemplifying how Symeon renovated what followed.

E. G. Farrugia, S.J.

Nicolas Molinier (éd.), Pallade d'Hélénopolis, *Histoire Lausiaque* (= Spiritualité Orientale 75), Introduction, traduction et notes du Père Nicolas Molinier, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1999, p. 234.

Rédigée par Pallade d'Hélénopolis en 420, l'*Histoire Lausiaque* voulait répondre à la demande de Lausus, *praepositus sacri cubiculi*, chambellan de Théodose II, en lui présentant en soixante-dix chapitres, dont un malencontreusement dédoublé, le portrait d'hommes et de femmes spirituels ses contemporains. La présente traduction nouvelle a été préparée par Nicolas Molinier, moine-prêtre orthodoxe (cf OCP 63, 1997, 577-579), qui nous dit en note qu'on lit dans les monastères orthodoxes l'*Histoire Lausiaque* chaque année au cours de la première semaine de carême (p. 9). Introduit chez Mélanie sur le Mont des Oliviers par le prêtre Innocent, Pallade est envoyé par elle en Égypte (p. 13). En 391, peut-être à Jérusalem, Pallade fait la connaissance de Lausus (p. 16). Devenu évêque, il devait partager le sort de Jean Chrysostome après le synode du Chêne; incarcéré, il fut d'abord assigné à résidence à Syène en Haute-Égypte (p. 24). On réhabilite Jean Chrysostome en 412 et Pallade est rappelé d'exil, mais Hélénopolis a un autre évêque (p. 25). Transféré au siège d'Aspona, il meurt entre 420 et 431 (p. 26).

Quant à l'oeuvre, l'*Histoire Lausiaque* peut déconcerter par son genre littéraire indéterminé (p. 29s), ce qui pose la question si Pallade était incapable d'écrire; mais, en fait, c'est le souci pastoral qui prédomine, contrairement au *Dialogue*, oeuvre d'un rhéteur (p. 32s). À travers ce recueil Pallade engage le lecteur à accomplir en esprit la démarche qui fut la sienne quand il vivait avec les Pères du désert (p. 36).

À voir les titres des 71 chapitres, on est frappé par le nombre de saintes femmes, dont Pallade veut célébrer les prodiges (p. 49s, 52). Il appelle Mélanie "l'homme de Dieu" (ἄνθρωπος) et même certaines femmes dans le *Dialogue*, ἀνήρ (p. 85). Il évoque de nombreux frères qui, en dépit de leurs hautes qualités, n'ont pas atteint l'impassibilité, cette ἀπάθεια, terme d'origine stoïcienne qui est devenu mot clef chez Évagre et chez Pallade, à cause du

manque du discernement, et dont l'acédie, ou le dégout de l'effort spirituel, est l'ennemi acharné (p. 59s). Euloge, un homme cultivé, fut la proie d'une profonde acédie (p. 121). Ainsi, bien des philosophes comme Pythagore et Platon n'ont bu que de l'eau, sans pourtant reconnaître Dieu, au contraire des compagnons de l'apôtre Pierre, qui usaient de vin, comme cela fut reproché au Sauveur (p. 61s). Ce n'est pas le fait de s'abstenir, mais la foi qui s'étend jusqu'aux oeuvres (p. 63). Du vin, les Pères ont même fait commerce; le plus fameux crus en ce temps là, nous dit le rédacteur, était le Maréotique, tout proche de Nitrie (p. 80). Sympathique le portrait de Pambo, maître des Longs Frères, Euthyme, Eusèbe, Ammonios et Dioscore (p. 85); l'un d'eux, Ammonios, échappe à l'épiscopat en se tranchant l'oreille (p. 88). Quand il arrive à Macaire d'Égypte, Pallade s'excuse en disant qu'il hésite d'en parler pour ne pas donner l'impression qu'il soit menteur. En effet, comme ajoute la note, les seules sources d'information sur ce personnage sont l'*Histoire Lausiaque* et l'*Historia Monachorum in Aegypto* (p. 99). Au contraire de ce Macaire, Pallade avait rencontré personnellement Macaire d'Alexandrie (p. 104). Il faut relever que dans le monachisme égyptien, les jours liturgiques étaient le samedi et le dimanche (p. 110); ici on aurait pu faire référence au livre d'A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Rome 1968, qui manque aussi dans les notes sur Pachôme (p. 142-147) et dans la Bibliographie sommaire (p. 223-225).

Des moines de s. Pachôme on nous dit que, de leur superflu, ils entretiennent les monastères des femmes, ainsi que des prisons (p. 146). En outre, leur monastère d'environ quatre cents moniales suit la même règle. À part le prêtre et le diacre chaque dimanche, personne ne traverse le fleuve qui sépare les moines des moniales pour se rendre à leur monastère (p. 148). À noter le sens de l'excommunication comme interdiction de participer à la communion eucharistique (p. 148s). À remarquer aussi la femme plus pieuse que saint Pitéroum (pp. 149s) — l'histoire de Paphnutius à l'envers! — une "folle". Pallade appelle "*amma*" les femmes de haute vie spirituelle (p. 151). De s. Jérôme on nous dit dans une note que sa connaissance de la vie monastique était livresque (p. 158); pire, "qu'à cause de lui aucun saint homme ne viendra habiter ce lieu" (Pallade) (p. 159). Sombre, en effet est le portrait que fait de lui Pallade, sauf qu'il était admirable par son talent et son travail. C'est le contraire pour Évagre, auquel on applique les paroles: "Il a accompli en peu de temps ce qui nécessite de nombreuses années" (Sg 4, 13) (p. 165). Quittant Constantinople après une histoire sentimentale, il fut accueilli à Jérusalem par Mélanie la Romaine, qui l'encourage dans son propos d'embrasser la vie solitaire (p. 167s). En effet, après deux ans sur la Montagne de Nitrie, il s'établit aux Cellules (p. 169). En dépit d'une telle austérité, il déclarait, peu avant de mourir, que seulement depuis trois ans il n'était pas tourmenté par le désir charnel (p. 171). De s. Éphrem, diacre, Pallade raconte comment il a soulagé les gens autour d'Édesse un an avant de mourir (p. 173s).

L'Histoire nous parle ensuite d'autres saintes femmes, égales aux hommes dans la vertu (p. 174), comme Paula la Romaine et sa rencontre avec Jérôme — de la mort de Blesilla, fille de Paula, à cause des outrances que lui avait imposées Jérôme Pallade ne nous dit rien — et Eustochium, troisième fille de Paula, dont Pallade ignore qu'elle est morte (p. 175). Pallade mentionne aussi la diaconesse Sabiniana, la tante de Jean Chrysostome, qui le suivit dans son exil (p. 176). Pallade nous raconte aussi le courage de Mélanie l'Ancienne, qui ne se laissa pas intimider et qui fonda un monastère à Jérusalem, y demeurant vingt-sept années et dirigeant une communauté de cinquante vierges (p. 184). Dans le chapitre 54, pour nous dire que Mélanie était une bienfaitrice universelle, Pallade fait recours à un acronyme: "Adam", en disant qu'elle a aidé l'Orient, l'Occident, le Nord et le Midi (ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία) (p. 197).

Interéssant ce qu'écrit Pallade, en référence à Ga 3, 28, à propos de Sissinios: "Par son admirable genre de vie il a chassé ce qu'il y a de mâle en lui dans la concupiscence et, par la tempérance il a bridé ce qu'il y a de femelle chez les femmes" (p. 195). Pallade appelle Jérusalem encore Aélia (p. 199). Olympias, Candida et Gélasia sont trois femmes haut placées, qui ont choisi le Christ (pp. 201-203). Amma Talis et Taor se trouvaient dans une monastère à l'intérieur de la ville d'Antinoé, où il y avait douze monastères de femmes (p. 205). Quant à Mélanie la Jeune, Pallade raconte comme elle a gagné son mari Pinien pour la vie ascétique, mais aussi avec quelle hospitalité ils l'ont reçu quand lui et beaucoup d'autres sont venus à Rome pour défendre la cause de s. Jean Chrysostome (p. 208-210). Étonnante l'histoire de la vierge qui pour six ans a accueilli chez lui s. Athanase, recherché par la police (p. 210-212); comme aussi celle du diacre calomnié, parce que c'est le diacre calomnié qui doit dénouer ce qu'il a lié avant que la femme qui l'a calomnié puisse accoucher (p. 220).

Un livre qui avec l'apparat scientifique sert à nous introduire à un monde qui semble perdu, mais dont nous avons besoin.

E. G. Farrugia, S.J.

François Neyt et Alii (éd.), Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, Volume I, *Aux solitaires*, Tome I, *Lettres 1-71*. Introduction, texte critique et notes, par François Neyt, O.S.B. et Paula de Angelis-Noah, Traduction par L. Regnault, O.S.B., Les Éditions du Cerf, Paris 1997, p. IV + 345; Tome II, *Lettres 72-223*, (SC, N° 426 & 427), Paris 1998, p. 345-716.

En dépit de l'influence considérable qu'il a exercé dans l'histoire de la spiritualité, Barsanuphe, appellé "le grand veillard", reste fort peu connu. Sa vie est liée à celle de son ami Jean le Prophète. Barsanuphe est copte, venu en Palestine. Si dans le dernier quart du IV[e] siècle de nombreux voyageurs viennent de la Palestine pour visiter les lieux monastiques de Basse-Égypte, tels Rufin et Pallade, après la lutte que Théophile d'Alexandrie mène contre

les moines, beaucoup d'entre eux s'enfuient en Palestine, mouvement accentué après les premières dévastations de Scété vers 407 (p. 18). Gaza, au carrefour des voies, devient lieu d'accueil. Sous les empereurs Justin et Justinien les monastères de la Palestine ont un grand essor (p. 19). Barsanuphe et Jean sont des reclus au monastère que l'abbé Séridos a fondé au sud de Gaza au début du VI[e] siècle (p. 45); de tous les deux nous ne savons pratiquement rien, sauf qu'ils ne sont pas des prêtres mais exercènt la direction spirituelle. Ils écrivent en grec. La fameuse *Correspondance*, dont ils sont les auteurs, ici publiée, reflète cette période de maturité religieuse (p. 19s). Adressée surtout aux moines, elle constitue un monument du monachisme palestinien, souvent oublié entre les droits d'auteur du monachisme égyptien et les faits spectaculaires du monachisme syrien. Parmi les correspondants, nous trouvons saint Dorothée, auquel Barsanuphe adresse 21 lettres, et Jean le Prophète 72; Barsanuphe en avait consentit l'entrée dans le monastère, comme plus tard celle de saint Dosithée (p. 39). Malheureusement, après une accalmie durant le V[e] siècle, les controverses origénistes reprennent dans les premières années du VI[e] siècle (p. 21); ce qui fait aussi de cette *Correspondance* en quelque sorte un reflet des querelles théologiques.

L'intérêt qu'a suscité cette *Correspondance* ne s'explique pas par ces qualités littéraires, mais par son importance pour l'histoire de la spiritualité. Le genre littéraire est original parce que, à travers questions et réponses, ces lettres nous livrent un "document d'actualité" sur la vie quotidienne dans un monastère à Gaza au temps du Justinien I. Les sujets traités vont des difficultés que les moines exposent à leur père spirituel jusqu'à la nomination des évêques (p. 50). Le style de Jean le Prophète ne diffère pas beaucoup de celui de Barsanaphue (p. 55). Chez les deux, les Pères jouissent d'une autorité comparable à celle de la Bible (p. 60). Au contraire de la liturgie, qui n'occupe pas une place centrale dans ces échanges (p. 81, 521-525, 529), Barsanuphe se nourrit de la Parole de Dieu, dont il possède une connaissance exceptionnelle (p. 83). En effet, ce qu'il offre est une *lectio* biblique savoureuse (p. 84).

La *Correspondance* touche les grands thèmes de la vie spirituelle, comme la nécessité de la direction spirtuelle pour rejoindre la perfection et l'amérimnie, puisque la présupposition première d'une telle réussite est de retrancher la propre volonté en manifestant les pensées et en se soumettant à un père spirituel. Parmi les thèmes particuliers, relevons l'acédie (p. 187, 525, 637), la froideur et la dureté du coeur (p. 199), les larmes qui rechauffent le coeur (p. 199-201), la joie spirituelle après l'abattement (p. 207), rattachée à la solitude (p. 209). Fréquentes — constantes même! — sont les références bibliques, notées à pieds de page (cf p. 293). De belles images parsèment le parcours, comme "les huit nations 'étrangères'" pour les huits pensées, ou: "attache-toi au discernement comme un pilote qui dirige la vaisseau selon les vents" (p. 213). Il y a de références aux eulogies (p. 247), au deuil (*penthos*; p. 261), à la question du salut de l'âme (p. 263), à la langue copte (p. 272s). On notera, à p. 284, que Barsanuphe se réfère à la foi des 318

comme point de repère essentiel (p. 285). Â p. 289 la prière de Bartimée est exploitée dans la direction de la prière à Jésus. Touchante la brève lettre à saint Dosithée mourant (p. 673).

Nous rencontrons des exemples de discrétion. "Ni l'Écriture, ni les Pères n'ont interdit la condescendance pour le corps, celle qui n'est pas pour le plaisir mais selon la discrétion. ... Pour la psalmodie ou la liturgie, ne t'afflige pas, car Dieu ne l'exige pas de toi à cause de la maladie" (p. 367). La naïveté est un des reproches faits par le Grand Veillard et en montre les valeurs humaines en plein désert (p. 415). La cellule est appelée un cimitière (p. 521).

Dans son article sur Barsanuphe pour le premier volume de *Dictionnaire de Spiritualité*, I. Hausherr s'était plaint qu'il "n'est guère connu chez nous comme écrivain spirituel" (1255). L'antiorigénisme de Barsanuphe, comme observe le même auteur, a paradoxalment contribué à la déroute de la mystique spirituelle, ce qui n'a pas empêché à Barsanuphe d'exercer un ascendant sur grande partie de la spiritualité byzantine jusqu'à Nicodème l'Hagiorite et au delà. De tels reflets spirituels se retrouvent, par exemple, dans l'article de Hausherr sur Barsanuphe, qu'il commente ainsi: "On croirait entendre un disciple et non un adversaire d'Évagre" (DSp I, 1259).

E. G. Farrugia, S.J.

Theologica

Aristeides Papadakis, *Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Revised edition, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York1997, pp. xiii + 256.

Against a widespread prejudice that Greek theology after 843 simply contented itself with repeating what had been achieved in the seven ecumenical councils, Papadakis claims that Gregory II's theology disproves this handsomely (p. 2). But unlike Beccus, whose recantation shows that he was not deposed for purely disciplinary reasons (p. 64), Gregory did not have to resign because of unorthodoxy, a point the author states vigorously (pp. 10, 166f, 188-196). The historical background focuses on the reaction against the unilateral "package deal" of Lyons (p. 22). Particularly interesting is the profile of Gregory of Cyprus, the scholar (pp. 37-62), whose prolific letter-writing makes of his epistolary a kind of "Who's Who" in late-thirteenth century Byzantium (p. 37). While Nicephorus Blemmydes would not have him approach his monastery, Blemmydes' student, George Acropolites, head of a newly reopened school in the capital, welcomed him (pp. 39f). The personal qualities and defects of Gregory of Cyprus are listed on pp. 52f. Among his rivals, the Arsenites were the most unscrupulous and opposers of the Palaeologan dynasty besides (pp. 64, 68).

Reverting to theological controversy, the author adopts without much discussion from J. Meyendorff Th. de Régnon's well-known distinction between Latin and Greek trinitarian theology, although B. de Margerie's work, critical of this over-simplification, is referred to (p. 100). Both the Filioque and Photios' arguments are taken to be two extremes to be avoided (p. 122). Wishing to take into account the contribution of such post-Nicene theologians as Maximus the Confessor, Tarasius, John of Damascus and Cyril of Alexandria, namely that the Spirit exists through the Son and from the Son, Gregory made the distinction between "existing" and "having existence" (p. 123). Beccus, along with some modern commentators (see note 75 on p. 136), sees in it a contradictory or useless distinction (p. 123). Gregory interprets Damascene's famous phrase, "the Father is the projector through the Son of the manifesting Spirit" as denoting the Spirit's manifestation through the intermediary of the Son (p. 123). To the mind of the author, Gregory's explanation involves the distinction between essence and energy in God, in the *Tomus* as elsewhere (pp. 124f). Gregory's "manifestation" (ἔκφανσις) is synonymous with the charismata: *energeia, dorea* and *charis* are all synonyms for *ekphansis* (p. 129).

If Byzantine unionism was defeated with the *Tomus*, the lower clergy, followed by the Arsenites, reared their head in opposition, abetted by the wounded pride of John Moschobar after his poor theological performance at the council of Blachernae of 1285 (p. 139). In retaliation Beccus wrote *Against the Tomus and its recent Heresies* before being sent into exile (p. 143). He dismissed the distinction between eternal manifestation and eternal procession as nonsense, and that between "having existence" and "existing" as a tautology (p. 143). Without a sufficient examination of the manuscripts, Moschabar rejected the Damascene text, largely because it did not accord with his own position (p. 145). Sign of the mounting criticism is the *Apology* Gregory penned, probably aimed at Moschabar and his explanation of "through" as "with" and "together" (p. 149f). It was Mark, Gregory's supporter, who by his commentary on the *Tomus* galvanized opposition against it (p. 153). The text of this major contributing cause to the crisis has not survived (p. 157). Yet its key point is known, namely, that he made "procession" to signify "the hypostatic character of the Spirit as it emerges into being, as well as its eternal manifestation" (p. 159).

Caught in the eye of the storm, he turned against his former master and accused him of harbouring unionist intentions (p. 160). Gregory moved quickly to disown Mark (p. 162). The patriarch's *Confession* represents a most successful rendition of his whole theological construct (p. 165). While some of Gregory's opponents wished to put the blame for Mark's errors entirely at Gregory's door, the Arsenites pushed for another kind of solution: *a Patre solo* (p. 169f). Gregory retired to a monastery as a prelude to his resignation (p. 170), but was not going to give up without a fight (p. 174). Negligence of his duties was not among the reasons adduced for his resignation (p. 181). Since Gregory posed as a condition that his orthodoxy be

recognized, this led some to believe that, once the the *casus belli* would be removed, he would refuse to resign (p. 182). Theoleptus of Philadelphia blamed Mark, not Gregory, whose orthodoxy he recognized, winning thereby the emperor and even George Moschobar (p. 183). The final *Declaration*, read by Moschobar, acknowledged that he voluntarily left only for the sake of peace, and he was allowed besides to retain the priesthood (pp. 185f); that is to say, his resignation was from the patriarchate, not from the episcopate, even though this went contrary to the canons (p. 187). Within less than a decade virtually every one of Gregory's opponents was reconciled to him (p. 188). Finally, while it was agreed that only the explanation of the Damascene *testimonium* would be excised from the *Tomus*, the decision, however, does not seem to have been carried out (p. 189f). If Gregory's name was not included in the *Synodicon*, this reflects under what conditions the Arsenites were reconciled to the Church in 1310 (p. 191). The fact that the moratorium on Gregory's liturgical acclamation was enforced shortly after his resignation seems to corrobate this (p. 192). Patriarch Philotheos later recognized in Gregory's distinction a primitive form of the palamite distinction, as Gregoras' and Akindynus' attacks on Gregory indicate (p. 193f). Gennadius Scholarius was of the conviction that, had the *Tomus* been given a hearing at Florence, the prelates would never have subscribed to the Union (p. 195).

In his "Reflections" the author disclaims that his wants to be an exhaustive study (p. 201). But, put briefly, the theological dispute ranged two different approaches to the Trinity, the Cappadocian and the Augustinian (p. 201). For the Byzantines, it was difficult to see in the Filioque merely a theologoumenon; for them it was not merely an illegal addition, but was theologically inadmissible (pp. 201f). Gregory was more concerned with a genuine theological solution to the problem than in scoring points against Beccus (p. 202). As illumination or energy the Spirit could be said to proceed *ex Patre Filioque* (p. 203). The Roman formulation was thus finally given an orthodox interpretation (p. 204). Moreover, Gregory II may be said to have anticipated the Palamite distinction, and to have answered in the person of Beccus Palamas' adversaries (pp. 204-206).

Then follow two Appendices. The first concerns "The *Tomus* of 1285," consisting of a brief presentation (pp. 209-212) and the text of the *Tomus* (pp. 212-226). Beccus is referred therein as "this evil man" (p. 213), as are his associates (p. 215); Beccus' creed at the time of his deposition is reproduced (pp. 216f). Then follow the eleven anathemas. In the second appendix we have "Mark's *Report* to the Synod" (pp. 230-234).

Papadakis vividly portrays the historical and theological background of an age which seems so remote from our current concerns. However, his new edition would have gained had he entered into a discussion of B. Schultze's critical presentation of his work ("Patriarch Gregorios II. von Cypern über das Filioque," OCP 51, 1985, 163-187), instead of ignoring him completely. Immacolada Pérez Martín's *El patriarca Gregorio de Chipre y la transmisión*

de los textos clásicos en Bisancio, Madrid 1996, probably appeared too late for consultation, as certainly did Michel Stavrou's "Le premier traité sur la procession du Saint-Esprit de Nicéphore Blemmydès," OCP 67 (2001) 39-141. Nonetheless, Papadakis has the merit of giving, for the first time in English, ample and positive coverage to a neglected figure of Byzantine theology.

E. G. Farrugia, S.J.

Norman P. Tanner, *The Councils of the Church: A Short History* (Originally published in Italian under the title *I Concili della Chiesa*, Jaca Book, Milan 1999). A Herder and Herder Book, The Crossroad Company, New York, NY 2001, pp. xii + 132.

Describing his work as a brief guide to the highest peaks of a brilliant mountain range (p. 118), the author calls the councils one of the wonders of Church history. The schism between East and West and that at the time of the Reformation — the two most serious schisms in Church history — occurred in the absence of councils rather than as their result (p. 115).

Tanner prefixes his work with a short and useful "Glossary," though he is fully aware of how difficult it is to square the circle of correctness and be acceptable politically to all parties involved especially where religion is concerned (pp. ix-xi). But although he uses the terms "Eastern Churches," "Oriental Churches" and "Oriental Catholic Churches" (pp. ixf), he does not adopt the distinction, steadily becoming standard in inter-faith dialogue, between "Eastern Orthodox" and "Oriental Orthodox".

One learns much about the dynamics of ecumenical councils in general. Thus, according to H. Chadwick, the earliest ecumenical councils, far from being assemblies of churchmen, were gatherings of actors, athletes and linen-works, so to say, international trades union congresses (p. 3). As Church gatherings, they raise questions as to which of them to consider ecumenical and which of their decrees authentic, a distinct problem especially before the age of printing, as well as to the authority intended by a given decree, and, finally, as to establishing the very text of the decree; issues, the author adds, not specific to the councils, as biblical scholars know (pp. 3-6).

Problems begin with the very list of ecumenical councils, since only the first seven are recognized by the Catholic and Eastern Orthodox Churches (p. 13). With Chalcedon, "ecumenical" becomes a technical expression (pp. 15, 29). While the author favours considering Trullo II ecumenical since it only completed the work of the fifth and the sixth ecumenical councils (pp. 41f), he deems the authenticity of the eighth ecumenical council to depend in part on the spuriousness of John VII's letter to the Eastern emperor, in which the pope annulled its proceedings, but which is now generally considered authentic (p. 43). It is a different question with the medieval councils of

the Catholic Church, which, though possessing a very high degree of authority, are not on the same level as the first seven (pp. 46f). They have been called "papal councils" (p. 51), because the pope now figures ever more prominently, or, after the debates raised on the occasion of the seventh centenary of Lyons II (1974), General Councils of the West (p. 50), Congar's article on the criteria for the ecumenicity of a conciliar council (p. 120) and Paul VI's letter to Card. Willebrands coming at once to mind (p. 50). The inferiority complexes of the medieval West with regards to four civilizations: Judaism, Islam, classical Rome and Byzantium become manifest (pp. 57f), but also a Roman Catholicism, more pluralist and democratic then than now (p. 59). As to the three major decrees of Constance, *Haec sancta*, *Frequens* and *Quanto romanus pontifex*, Tanner considers them to be authentic (p. 70). Again, if Trent, in its sweep, did not treat of certain topics such as the papacy and grace, this is due to the fact that Catholics were not united among themselves (p. 86). In Vatican I, infallibility is placed within the context of Church life (p. 92). Tanner notes that the condemnation of Pope Honorius by Constantinople III, debated at Vatican I, was repeated by Nicaea II (pp. 34f, 93). Besides, if pressure is used as an argument to invalidate the conciliar decisions, it would have to be used against much else besides in Church history (p. 94). A criticism of Vatican II is that, in spite of its tremendous impact on the whole Church, it was European in inspiration (p. 111).

In the compass of relatively few pages, the author manages to enter into considerable detail. The decisive role of women in ecumenical councils — Pulcheria and Irene immediately come to mind — is duly noted (p. 17), though the abrupt use of "she" for the Holy Spirit (p. 97), a practice found in early Syriac tradition and then subsequently abandoned, can hardly count as standard usage and does not even meet the approval of all feminists interested in the matter. The surveys of the canons emanated by ecumenical councils are particularly useful, for example, listing the canons of Trullo II (692) which created difficulties for Rome (canons 13, 28, 55, 57, 82 and 36) (p. 42), though the author might have added that these canons were more motivated from a zeal for conformity in practice in East and West than from an overtly anti-Roman polemic.

While councils are described as a wonder of Church history, the lack of recognition for the later ones, considered as part and parcel of Catholicism, leads to a truncated version of the conciliar process which, in the minds of many, comes to an abrupt end with Nicea II in 787 (p. 116). And yet even this view does not diminish the role of the General Councils of the West, but may facilitate ecumenical dialogue by putting events in perspective (pp. 116f).

Himself no stranger to concilar decrees, having edited the magisterial *Decrees of the Ecumenical councils*, Tanner affords a short work not only reliable for its synthesis, but also notable for its insights. The text is practically flawless, "born — for borne — in mind" (p. 4) being an obvious missprint.

E. G. Farrugia, S.J.

Bishop Kallistos Ware, *The Inner Kingdom,* Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2000, pp. 230.

With the publication of the present work an important new collection is in the process of coming off the press from this preeminent Orthodox publishing house in the USA. *The Inner Kingdom* is the first in a planned six volume collection of the works of the author, Timothy Ware, now Bishop Kallistos, a learned Oxford University Professor and hierarch of the Ecumenical Patriarchate, long known for his clarity of thought and advocacy for an Eastern perspective in theological discussions. Happily, for generations to come the life work of this esteemed theologian will now be readily available for easy reference and study.

No editorial indications, however, have been given to indicate the shape this collection is going to take. For one thing, it will not be chronological given this first volume. The studies contained therein span a period of thirty years, the earliest dating from 1969, the last entry having been published in 1998. But there is a certain thematic unity to them as indicated by the title of the book. In one way or another they refer to the Kingdom of God within the individual Christian that seeks outward development as the spiritual life maturates in the soul. Not surprisingly, the collections includes entries on repentance, the meaning of prayer, especially hesychast prayer, spiritual direction, worship, the purpose of time, and the ultimate reality of death crowned in resurrection among other topics.

Bishop Kallistos is a master of the English language so the pieces are a delight to read. As in any collection, there is a certain unevenness to be found among the entries. For this reviewer, the least inspiring was the one on the "sense of wonder" (pp. 69-74), while the best from a theological point of view is undoubtedly the last one, "Dare We Hope for the Salvation of All?" (pp. 193-215), in which the author tackles the thorny issue of *apocatastasis,* offering a thoroughly balanced treatment that breaks some new ground for reopening the theological debate over the matter at the same time.

The volume begins on an autobiographical note with the author detailing his "conversion," as it were, on the road to Orthodoxy. Given the existential moment present in the other pieces, a personalist cast pervades the entire work. As a last word, it should be noted that Bishop Kallistos has revised and updated a number of the studies. The present volume accordingly should enjoy precedence in reference to the individual contributions.

R. Slesinski

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Antoine E. Nachef, *Mary: Virgin Mother in the Theological Thought of St. Basil the Great, St. Gregory Nazianzen and St. Gregory of Nyssa.* A Doctoral Dissertation in Sacred Theology With Specialization in Marian Studies, International Marian Research Institute, University of Dayton, Dayton, Ohio, 1997, pp. viii + 220

M. Martinengo et Aliae, *Libere di esistere. Costruzione femminile di civiltà nel Medioevo europeo,* Società Editrice Internazionale, Torino 1996, pp. vi + 325 + fotografie.

Teòfanes el Reclús, *La vida espiritual què és i com disposar-s'hi,* Introducció de Tomáš Špidlík, traducció de Raquel Ribó, notes de Sebastià Janeras, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1996, pp. 313.

Jörg Weber, *128 gnostische Kapitel über das Bekenntnis Jesu Christi,* Verlag Neue Orthodoxie, Dollnstein 2000, 32 S.

INDEX VOLUMINIS 67 (2001)

1. – ELUCUBRATIONES

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

Robert F. Taft, S.J.

Introducing the New Series: Anaphorae Orientales

1. History

We are pleased to announce a new series, *Anaphorae Orientales* (= AO), inaugurated by the publication of its first volume: Hans-Jürgen Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (Anaphorae Orientales 1 = Anaphorae Armeniacae 1, Rome: Pontificio Istituto Orientale 2001).

The new *Anaphorae Orientales* series is the successor to the long dormant but hopefully not moribund series *Anaphorae Syriacae* (= AS), which AO subsumes and continues. AS was founded in 1939 by the Belgian Jesuit Alphons Raes (1896-1983), Professor of Oriental Liturgy at this Pontifical Oriental Institute from 1932-1971 and later Prefect of the Bibliotheca Apostolica Vaticana (1962-1971).[1] Raes himself critically edited fully nine of the Syriac formularies in the series,[2] easily the main scholarly achievement of his academic career.[3]

The *raison d'être* for initiating critical editions of oriental anaphoras with the *Anaphorae Syriacae* series was no mystery to oriental liturgiologists. No branch of Christendom enjoys such an extraordinarily rich patrimony of eucharistic anaphoras as the traditions that celebrate the divine mysteries in Syriac. The West-Syrian or Syro-Antiochene corpus alone comprises over eighty known anaphoras,[4]

---

[1] See the inaugural presentation to the first fascicle: A. Raes, "Introductio," *Anaphorae Syriacae* (hereafter AS), I (Rome 1939) v-xlix.

[2] On Raes and his œuvre, see G. Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology," in: R. Taft, J. L. Dugan (eds.), *Il 75° anniversario del Ponitificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilari 15-17 ottobre 1992* (OCA 244, Rome 1994) 115-141, here 118-20; A. Raes, "Pour les cinquantes premières années de l'Institut Pontifical Oriental," OCP 33 (1967) 303-350, esp. 316-18, 320, 322-25; J.-M. Sauget, "Bibliographie du R. P. Alphonse Raes, S.J. (14.8. 1896-25.6.1983), " OCP 50 (1984) 5-17.

[3] Winkler, "The Achievements of the Pontifical Oriental Institute" (previous note) 119.

[4] Raes listed the seventy of them known to him in his "Introductio," AS I, xi-xv. The list has been considerably expanded by H.-J. Feulner, "Zu den Editionen orientalischer Anaphoren," in: *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, edited by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, and

for twenty-two of which the *Anaphorae Syriacae* under Raes' editorship succeeded in publishing the following critical editions:

AS I, Fasc. 1: A. Raes, "Introductio"; I. *Anaphora Timothei Alexandrini*, ed. A. Rücker; II. *Anaphora Severi Antiocheni*, ed. H. W. Codrington (Rome 1939), lii + 96 pp., ISBN 88-7210-135-2.

AS I, Fasc. 2: III. *Anaphora Gregorii Nazianzeni*, ed. I. Hausherr; IV. *Anaphora Ioannis Chrysostomi*, ed. H. W. Codrington; V. *Anaphora Duodecim Apostolorum Prima*, ed. A. Raes; VI. *Anaphora Duodecim Apostolorum Secunda*, ed. A. Raes (Rome 1940), pp. 97-263, ISBN 88-7210-136-0.

AS I, Fasc. 3: VII. *Anaphora Dioscori Alexandrini Prima*, ed. W. de Vries; VIII. *Anaphora Dioscori Alexandrini Secunda*, ed. W. de Vries; IX. *Anaphora Cyrilli Hierosolymitani vel Alexandrini*, ed. A. Raes; A. Raes, *Index verborum voluminis primi* (Rome 1944), pp. 264-418, ISBN 88-7210-137-9.

AS II, Fasc. 1: X. *Anaphora Iacobi Sarugensis Prima*, ed. H. W. Codrington; XI. *Anaphora Iacobi Sarugensis Secunda*, ed. H. W. Codrington; XII. *Anaphora Iacobi Sarugensis Tertia*, ed. H. W. Codrington; XIII. *Anaphora Ioannis Sabae*, ed. A. Raes (Rome 1951), pp. 104, ISBN 88-7210-138-7.

AS II, Fasc. 2: XIV. *Anaphora Sancti Iacobi, fratris Domini*, ed. O. Heiming; XV. *Anaphora minor Sancti Iacobi, fratris Domini*, ed. A. Raes; XVI. *Anaphora Gregorii Ioannis*, ed. A. Raes (Rome 1953), pp. 105-232, ISBN 88-7210-139-5.

AS II, Fasc. 3: XVII. *Anaphora Caelestini Romani*, ed. H. W. Codrington; XVIII. *Anaphora S. Petri Apostoli Tertia*, ed. J.-M. Sauget; XIX. Anaphora S. Thomae Apostoli, ed. A. Raes (Rome 1973), pp. 233-352, ISBN 88-7210-140-9.

AS III, Fasc. 1: XX. *Anaphora Ioannis Bostrensis*, ed. H. W. Codrington; XXI. *Anaphora Iacobi Edesseni*, ed. A. Raes; XXII. *Anaphora Iulii Papae*, ed. A. Raes (Rome 1981), pp. 102, ISBN 88-7210-141-7.

2. Anaphorae Orientales:

When in 1995 the author of these lines, since 1987 editor-in-chief of the monograph series *Orientalia Christiana Analecta* (= OCA), was also named director of the Edizioni Orientalia Christiana (= EOC), the publications department of the Pontifical Oriental Institute, he inherited the *Anaphorae Syriacae* series, dormant since Raes' retirement in 1981. Unable, despite several feelers, to find a competent Syrologist to assume direction of the AS series, and desirous of ex-

---

Taft, S.J. (OCA 260, Rome 2000) 251-282, here 261-74. Some of these anaphoras are also available in Latin translation in the handy anthology A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica*, vol. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, 3rd ed. by A. Gerhards and H. Brakmann (Spicilegium Friburgense 12, Fribourg 1998) 264-309.

panding the work beyond the Syriac field, doubtless important but not exclusively so, I proposed to the Rector and Academic Council of the Pontifical Oriental Institute to establish a new series, *Anaphorae Orientales* (= AO). AO would begin by subsuming the *Anaphorae Syriacae* as one of its subseries, and add a new subseries *Anaphorae Armeniacae* (= AA), while remaining open to developing further subseries — *Anaphorae Copticae, Anaphorae Ethiopicae, Anaphorae Graecae* — as soon as competent and interested collaborators emerged to make them feasible.

This proposal was discusssed and approved at the December 3, 1997, meeting of the Pontifical Oriental Institute's Academic Council. Soon thereafter, Sebastian Brock of The Oriental Institute, Oxford generously accepted my invitation to oversee the *Anaphorae Syriacae* subseries, and Gabriele Winkler of Tübingen the *Anaphorae Armeniacae* subseries. The December 27, 1997, announcement of this offical approval outlined as follows some norms for the new series:

This is to announce that the Rector and Consiglio Generale of the Pontificio Istituto Orientale have given their approval to my proposal that the long-dormant but never suppressed series *Anaphorae Syriacae* be revived in expanded form under the title *Anaphorae Orientales*. Though things are still in the initial stages of planning, the following points may be noted:

1. As the change in title indicates, the new *Anaphorae Orientales* series will continue to include but no longer be restricted to Syriac Anaphoras.

2. This means, in effect, that the series *Anaphorae Orientales*, under the general editorship, for the moment, of the Director of the Edizioni Orientalia Christiana (= EOC) in charge of all Pontificio Istituto Orientale (= PIO) publications, presently Robert Taft, S.J., will comprise several subseries, each with its own series editor responsible for reading and approving all fascicles of the subseries under his/her editorial responsibility.

3. Sebastian Brock of Oxford will be editor of the *Anaphorae Syriacae* subseries, Gabriele Winkler of Tübingen of the *Anaphorae Armeniacae* subseries. Scholars expert in other areas will be solicited to direct further subseries as the feasibility of developing them arises.

4. The main purpose of the AO series will remain what it was for the AS: the critical edition, with facing translation, of Oriental Anaphoras.

5. Translations, however, will no longer be in Latin, but in one of the modern international scholarly languages, preferably French or English, though German and Italian are also admissable.

6. The purpose of the translation is to provide not a literary text suitable for use in liturgical celebration, but a faithful version close enough to the original to be of use both to scholars who know the source-language and those who do not, while at the same time presenting a grammatically acceptable modern-language version.

7. Though the main interest of the series will be to edit texts in the neglected area of non-Greek anaphoras, Greek texts are not *a priori* excluded,

nor even critical editions of important extant ancient translations of Oriental Anaphoras in other languages like Latin.

8. Futhermore, the Editor-in-Chief would hope to include in each fascicle not just a critical edition-cum-translation of an anaphora, but also a critical study and commentary of the same from the historical, textual, and/or theologico-liturgical point of view.

9. Each fascicle, regardless of size, will constitute a separate monograph, bear the series title, *Anaphorae Orientales*, and have its separate volume number, numbered consecutively in order of appearance. This will help to avoid some of the citation problems that result when series and subseries are divided, subdivided, and then further subdivided into series volumes, subseries volumes, sub-subseries volumes, fascicles..., each with its own separate numbering.

10. The impractical and outdated folio format of the former *Anaphorae Syriacae* fascicles will be abandoned, and AO fascicles will have basically the same format and size as OCA/OCP volumes.

11. The stylesheet for OCA — R. F. Taft, *Orientalia Christiana Analecta Norms and Regulations for Preparing and Submitting Manuscripts* (OCA, Rome: EOC 1995) 43 pp. — available at moderate cost from the EOC Libreria at PIO, will be followed for this AO series too.

12. Apart from this stylesheet, no single method will be imposed for the critical edition as Alphons Raes did for *Anaphorae Syriacae*.[5] This, of necessity, depends on the editor's judgement based on the state of the ms tradition of the anaphora being edited.[6]

Ideas and suggestions concerning the above are welcome, as are submissions of proposals for volumes in the series.

Robert F. Taft, S.J.
Director of «Edizioni Orientalia Christiana»
Editor-in-chief of *Anaphorae Orientales*

[5] A. Raes, "De normis edendi," AS I.1: xlviii-ix.

[6] On this see R. F. Taft, "Foreword" §4, in: H.-J. Feulner *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (Anaphorae Orientales 1 = Anaphorae Armeniacae 1, Rome 2001) xvi-xviii.

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 9-XI-2000 — Héctor VALL, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 2001 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: rdemagistris@pelagus.it